LOGOS

Internationale Zeitschrift
für
Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke,
Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch,
Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band IV. 1913. Heft 3.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1913

Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—, Einzelpreis eines Heftes M. 4.50.

Inhalt des dritten Heftes.

Ein Band von 3 Heften kostet im Abonnement M. 10.—.

Organisation: Der »Logos« wird von einer internationalen Kommission geleitet, die sich in nationale Redaktionen gliedert. Neben der deutschen Ausgabe erscheint vorläufig eine

russische Ausgabe,

die von S. Hessen, B. Jakowenko, E. Mettner und F. Steppuhn herausgegeben wird und eine

italienische Ausgabe

unter der Redaktion von B. Varisco und A. Bonucci.

Anfragen und Beiträge für den deutschen »Logos« sind zu richten an Herrn Privatdozent Dr. Georg Mehlis, Freiburg i. B., Hildastr. 27.

Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie[1]).

Von

Max Weber (Heidelberg).

I.

Inhalt: I. Sinn einer »verstehenden« Soziologie. — II. Verhältnis zur »Psychologie«. — III. Verhältnis zur Rechtsdogmatik. — IV. »Gemeinschaftshandeln.« — V. »Vergesellschaftung« und »Gesellschaftshandeln«. — VI. »Einverständnis.« — VII. »Anstalt« und »Verband«.

Menschliches (»äußeres« oder »inneres«) Verhalten zeigt sowohl Zusammenhänge wie Regelmäßigheiten des Verlaufs wie alles Ge-

1) Außer auf die Darlegungen Simmels (in den »Probl. d. Gesch. Philos.«) und eigne ältere Arbeiten (in Schmollers »Jahrbuch« und Jaffés »Archiv«) sei auf die Bemerkungen von Rickert (in der 2. Auflage der »Grenzen«) und die verschiedenen Arbeiten von K. Jaspers (speziell jetzt: Allg. Psychopathologie) hingewiesen. Abweichungen der Begriffsbildung, wie sie sich gegenüber diesen Autoren und auch gegenüber F. Tönnies' dauernd wichtigem Werk (Gemeinschaft und Gesellschaft) und Arbeiten A. Vierkandts und Anderer finden, müssen nicht immer Abweichungen der Ansichten sein. In methodischer Hinsicht kommen außer den Genannten die Arbeiten von Gottl (»Herrschaft des Worts«) und [für die Kategorie der objektiven Möglichkeit] Radbruch und, wenn auch mehr indirekt, von Husserl und Lask in Betracht. Man wird ferner leicht bemerken, daß die Begriffsbildung Beziehungen äußerer Aehnlichkeit bei stärkstem innerlichem Gegensatz zu den Aufstellungen R. Stammlers (Wirtschaft und Recht) aufweist, der als Jurist ebenso hervorragend, wie als Sozialtheorethiker unheilvoll verwirrungstiftend ist. Dies ist sehr absichtlich der Fall. Die Art der Bildung soziologischer Begriffe ist überaus weitgehend Zweckmäßigkeitsfrage. Keineswegs alle nachstehend (unter V bis VII) aufgestellten Kategorien sind wir genötigt zu bilden. Sie sind zum Teil entwickelt, um zu zeigen, was Stammler »hätte meinen sollen«. Der zweite Teil des Aufsatzes ist ein Fragment aus einer schon vor längerer Zeit geschriebenen Darlegung, welche der methodischen Begründung sachlicher Untersuchungen, darunter eines Beitrags (Wirtschaft und Gesellschaft) für ein demnächst erscheinendes Sammelwerk dienen sollte und von welcher andre Teile wohl anderweit gelegentlich publiziert werden. Die pedantische Umständlichkeit der Formulierung entspricht dem Wunsch, den subjektiv gemeinten Sinn von dem objektiv gültigen scharf zu scheiden (darin teilweise abweichend von Simmels Methode).

schehen. Was aber, wenigstens im vollen Sinne, nur menschlichem Verhalten eignet, sind Zusammenhänge und Regelmäßigkeiten, deren Ablauf verständlich deutbar ist. Ein durch Deutung gewonnenes »Verständnis« menschlichen Verhaltens enthält zunächst eine spezifische, sehr verschieden große, qualitative »Evidenz«. Daß eine Deutung diese Evidenz in besonders hohem Maße besitzt, beweist an sich noch nichts für ihre empirische Gültigkeit. Denn ein in seinem äußeren Ablauf und Resultat gleiches Sichverhalten kann auf unter sich höchst verschiedenartigen Konstellationen von Motiven beruhen, deren verständlich-evidenteste nicht immer auch die wirklich im Spiel gewesene ist. Immer muß vielmehr das »Verstehen« des Zusammenhangs noch mit den sonst gewöhnlichen Methoden kausaler Zurechnung, so weit möglich, kontrolliert werden, ehe eine noch so evidente Deutung zur gültigen »verständlichen Erklärung« wird. Das Höchstmaß an »Evidenz« besitzt nun die zweckrationale Deutung. Zweckrationales Sichverhalten soll ein solches heißen, welches ausschließlich orientiert ist an (subjektiv) als adäquat vorgestellten Mitteln für (subjektiv) eindeutig erfaßte Zwecke. Keineswegs nur zweckrationales Handeln ist uns verständlich: wir »verstehen« auch den typischen Ablauf der Affekte und ihre typischen Konsequenzen für das Verhalten. Das »Verständliche« hat für die empirischen Disziplinen flüssige Grenzen. Die Ekstase und das mystische Erlebnis sind ebenso wie vor allem gewisse Arten psychopathischer Zusammenhänge oder das Verhalten kleiner Kinder (oder etwa: der uns hier nichts angehenden Tiere) unserem Verstehen und verstehenden Erklären nicht in gleichem Maße wie andere Vorgänge zugänglich. Nicht etwa das »Abnorme« als solches entzieht sich dem verstehenden Erklären. Im Gegenteil: das, als einem »Richtigkeitstypus« (im bald zu erörternden Wortsinn) entsprechend absolut »Verständliche« und zugleich »Einfachste« zu erfassen kann gerade die Tat des aus dem Durchschnitt weit Hervorragenden sein. Man muß, wie oft gesagt worden ist, »nicht Caesar sein, um Caesar zu verstehen«. Sonst wäre alle Geschichtsschreibung sinnlos. Umgekehrt gibt es Hergänge, die wir als »eigene« und zwar »psychische« ganz alltägliche Leistungen eines Menschen ansehen, die aber in ihrem Zusammenhang jene qualitativ spezifische Evidenz, welche das Verständliche auszeichnet, überhaupt nicht besitzen. Ganz ebenso wie viele psychopathischen Vorgänge ist z. B. der Ablauf der Gedächtnis- und intellektuellen Uebungserscheinungen nur teilweise »verstehbar«. Feststellbare Regelmäßigkeiten solcher psychischen Vorgänge behandeln die verstehenden Wissenschaften daher ganz wie die Gesetzlichkeiten der physisehen Natur.

Die spezifische Evidenz des zweckrationalen Sichverhaltens

hat natürlich nicht zur Folge, daß etwa speziell die rationale Deutung als Ziel soziologischer Erklärung anzusehen wäre. Bei der Rolle, welche »zweckirrationale« Affekte und »Gefühlslagen« im Handeln des Menschen spielen, und da auch jede zweckrational verstehende Betrachtung fortgesetzt auf Zwecke stößt, die ihrerseits nicht mehr wieder als rationale »Mittel« für andere Zwecke gedeutet, sondern nur als nicht weiter rational deutbare Zielrichtungen hingenommen werden müssen, — mag ihre Entstehung als solche dann auch weiterhin Gegenstand »psychologisch« verstehender Erklärung sein, — könnte man ebensogut das gerade Gegenteil behaupten. Allerdings aber bildet das rational deutbare Sichverhalten bei der soziologischen Analyse verständlicher Zusammenhänge sehr oft den geeignetsten »Idealtypus«: Die Soziologie wie die Geschichte deuten zunächst »pragmatisch«, aus rational verständlichen Zusammenhängen des Handelns. Derart verfährt z. B. die Sozialökonomik mit ihrer rationalen Konstruktion des »Wirtschaftsmenschen«. Ebenso aber überhaupt die verstehende Soziologie. Denn als ihr spezifisches Objekt gilt uns nicht jede beliebige Art von »innerer Lage« oder äußerem Sichverhalten, sondern: Handeln. »Handeln« aber (mit Einschluß des gewollten Unterlassens und Duldens) heißt uns stets ein verständliches, und das heißt ein durch irgend einen, sei es auch mehr oder minder unbemerkt, »gehabten« oder »gemeinten« (subjektiven) Sinn spezifiziertes Sichverhalten zu »Objekten«. Die buddhistische Kontemplation und die christliche Askese der Gesinnung sind subjektiv sinnhaft auf für die Handelnden »innere«, das rationale ökonomische Schalten eines Menschen mit Sachgütern auf »äußere« Objekte bezogen. Das für die verstehende Soziologie spezifisch wichtige Handeln nun ist im speziellen ein Verhalten, welches 1. dem subjektiv gemeinten Sinn des Handelnden nach auf das Verhalten Anderer bezogen, 2. durch diese seine sinnhafte Bezogenheit in seinem Verlauf mitbestimmt und also 3. aus diesem (subjektiv) gemeinten Sinn heraus verständlich erklärbar ist. Subjektiv sinnhaft auf die Außenwelt und speziell auf das Handeln Anderer bezogen sind nun auch die Affekthandlungen und die für den Ablauf des Handelns, also indirekt, relevanten »Gefühlslagen«, wie etwa: »Würdegefühl«, »Stolz«, »Neid«, »Eifersucht«. Die verstehende Soziologie interessieren daran aber nicht die physiologischen und früher sogenannten »psychophysischen« Erscheinungsformen: Pulskurven z. B. oder Verschiebungen des Reaktionstempos und dergleichen, auch nicht die nackt psychischen Gegebenheiten, z. B. die Kombination der Spannungs-, Lust- und Unlustgefühle, durch die sie charakterisiert werden können. Sondern sie differenziert ihrerseits nach den

typischen sinnhaften (vor allem: Außen-) Bezogenheiten des Handelns und deshalb dient ihr — wie wir sehen werden — das Zweckrationale als Idealtypus, gerade um die Tragweite des Zweckirrationalen abschätzen zu können. Wenn man den (subjektiv gemeinten) Sinn seiner Bezogenheit als die »Innenseite« des menschlichen Verhaltens bezeichnen wollte — ein nicht unbedenklicher Sprachgebrauch! — nur dann würde man sagen können: daß die verstehende Soziologie jene Erscheinungen ausschließlich »von innen heraus« d. h. aber dann: nicht durch Aufzählung ihrer physischen oder psychischen Phänomene, betrachtet. Unterschiede der psychologischen Qualitäten eines Verhaltens sind also nicht schon als solche für uns relevant. Gleichheit der sinnhaften Bezogenheit ist nicht gebunden an Gleichheit der im Spiel befindlichen »psychischen« Konstellationen, so sicher es ist, daß Unterschiede auf jeder Seite durch solche auf der andern bedingt sein können. Aber z. B. eine Kategorie wie »Gewinnstreben« gehört in schlechterdings keine »Psychologie«. Denn das »gleiche« Streben nach »Rentabilität« des »gleichen« geschäftlichen Unternehmens kann bei zwei aufeinander folgenden Inhabern nicht nur mit absolut heterogenen »Charakterqualitäten« Hand in Hand gehen, sondern direkt in seinem ganz gleichen Verlauf und Enderfolge durch gerade entgegengesetzte letzte »psychische« Konstellationen und Charakterqualitäten bedingt sein und auch die (für die Psychologie) letzten dabei maßgebenden »Zielrichtungen« brauchen keinerlei Verwandtschaft miteinander zu haben. Vorgänge, welche nicht einen auf das Verhalten Anderer subjektiv bezogenen Sinn haben, sind um deswillen nicht etwa soziologisch gleichgültig. Im Gegenteil können gerade sie die entscheidenden Bedingungen, und also: Bestimmungsgründe, des Handelns in sich schließen. Auf die in sich sinnfremde »Außenwelt«, auf Dinge und Vorgänge der Natur, ist ja das Handeln zu einem für die verstehenden Wissenschaften sehr wesentlichen Teil sinnhaft bezogen: das theoretisch konstruierte Handeln des isolierten Wirtschaftsmenschen z. B. ganz ausschließlich. Aber die Relevanz von Vorgängen ohne subjektive »Sinnbezogenheit«, wie etwa des Ablaufs der Geburten- und Sterbeziffern, der Ausleseprozesse der anthropologischen Typen, ebenso aber die nackt psychischen Tatbestände besteht für die verstehende Soziologie ganz ebenso lediglich in ihrer Rolle als »Bedingungen« und »Folgen«, an denen sinnhaftes Handeln orientiert wird, wie etwa für die Wirtschaftslehre diejenige von klimatischen oder pflanzenphysiologischen Sachverhalten.

Die Vorgänge der Vererbung z. B. sind nicht aus einem subjektiv gemeinten Sinn verständlich und sie sind es natürlich nur umso weniger, je exakter die naturwissenschaftlichen Feststellungen ihrer

Bedingungen werden. Gesetzt z. B., es gelänge einmal — wir drücken uns hier bewußt »unfachmäßig« aus — das Maß von Vorhandensein bestimmter soziologisch relevanter Qualitäten und Triebe, z. B. solcher, welche entweder die Entstehung des Strebens nach bestimmten Arten von sozialer Macht oder die Chance, diese zu erlangen, begünstigen: — etwa die Fähigkeit zur rationalen Orientierung des Handelns im allgemeinen oder bestimmte andere angebbare intellektuelle Qualitäten im besonderen, — irgendwie mit einem Schädelindex oder mit der Herkunft aus bestimmten durch irgendwelche Merkmale bezeichenbaren Menschengruppen in annähernd eindeutigen Zusammenhang zu bringen. Dann hätte die verstehende Soziologie diese speziellen Tatsachen bei ihrer Arbeit selbstverständlich ganz ebenso in Anschlag zu bringen, wie z. B. die Tatsache des Aufeinanderfolgens der typischen Altersstufen oder etwa der Sterblichkeit der Menschen im allgemeinen. Ihre eigene Aufgabe aber begänne erst genau da, wo deutend zu erklären wäre: 1. durch welches sinnhaft auf Objekte, sei es der Außenwelt oder sei es der eigenen Innenwelt bezogene Handeln die mit jenen spezifischen ererbten Qualitäten begabten Menschen nun die dadurch mitbedingten oder begünstigten Inhalte ihres Strebens durchzusetzen suchten, wieweit und warum dies gelang oder warum nicht? — 2. welche verständlichen Folgen dieses (erbgutbedingte) Streben wiederum für das sinnhaft bezogene Verhalten anderer Menschen gehabt hat.

II.

Die verstehende Soziologie ist nach allem Gesagten nicht Teil einer »Psychologie«. Die unmittelbar »verständlichste Art« der sinnhaften Struktur eines Handelns ist ja das subjektiv streng rational orientierte Handeln nach Mitteln, welche (subjektiv) für eindeutig adäquat zur Erreichung von (subjektiv) eindeutig und klar erfaßten Zwecken gehalten werden. Und zwar am meisten dann, wenn auch dem Forscher jene Mittel für diese Zwecke geeignet scheinen. Wenn man ein solches Handeln »erklärt«, so heißt das aber gewiß nicht: daß man es aus »psychischen« Sachverhalten, sondern offenbar gerade umgekehrt: daß man es aus den Erwartungen, welche subjektiv über das Verhalten der Objekte gehegt wurden (subjektive Zweckrationalität), und nach gültigen Erfahrungen gehegt werden durften (objektive Richtigkeitsrationalität), und ganz ausschließlich aus diesen, ableiten will. Je eindeutiger ein Handeln dem Typus der Richtigkeitsrationalität entsprechend orientiert ist, desto weniger wird sein Ablauf durch irgendwelche psychologischen Erwägungen überhaupt sinnhaft verständlicher. Umgekehrt bedarf jede Erklärung von »irrationalen« Vorgängen, d. h.

solchen, bei welchen entweder die »objektiv« richtigen Bedingungen des zweckrationalen Handelns unbeachtet oder (was zweierlei ist) auch subjektiv die zweckrationalen Erwägungen des Handelnden relativ weitgehend ausgeschaltet waren, eine »Börsenpanik« z. B., vor allen Dingen der Feststellung: wie denn im rationalen idealtypischen Grenzfall absoluter Zweck- und Richtigkeitsrationalität gehandelt worden wäre. Denn erst wenn dies feststeht, kann, wie die einfachste Erwägung lehrt, die kausale Zurechnung des Verlaufs sowohl zu objektiv wie zu subjektiv »irrationalen« Komponenten überhaupt vollzogen werden, weil man erst dann weiß: was denn überhaupt an dem Handeln — wie man sich charakteristisch auszudrücken pflegt: — »nur psychologisch« erklärlich, d. h. aber: Zusammenhängen zuzurechnen ist, welche auf objektiv irrtümlicher Orientiertheit oder auch auf subjektiver Zweckirrationalität und im letzten Fall entweder auf nur in Erfahrungsregeln erfaßbaren, aber ganz unverständlichen oder auf verständlich, aber nicht zweckrational, deutbaren Motiven ruht. Ein andres Mittel gibt es also auch für die Feststellung nicht: was denn an dem — nehmen wir einmal an: vollständig bekannten — »psychischen« Befund für den Verlauf des Handelns relevant geworden ist. Dies gilt absolut ausnahmslos für schlechthin alle historische und soziologische Zurechnung. Die letzten mit »Evidenz« erfaßbaren und in diesem Sinne »verstehbaren« (»einfühlungsmäßig nacherlebbaren«) »Zielrichtungen« aber, auf welche eine verstehende Psychologie stößt, (etwa: der »Geschlechtstrieb«) sind nur noch Gegebenheiten, welche im Prinzip ganz ebenso wie jede andere, auch eine ganz sinnfremde, Konstellation von Faktizitäten einfach hinzunehmen sind. Zwischen dem absolut (subjektiv) zweckrational orientierten Handeln und den absolut unverständlichen psychischen Gegebenheiten in der Mitte liegen nun, in der Realität durch gleitende Uebergänge verbunden, die üblicherweise so genannten »psychologisch« verständlichen (zweckirrationalen) Zusammenhänge, auf deren höchst schwierige Kasuistik hier auch nicht einmal andeutend eingegangen werden könnte. — Subjektiv zweckrational orientiertes und am objektiv Gültigen »richtig« orientiertes (»richtigkeitsrationales«) Handeln sind an sich gänzlich zweierlei. Dem Forscher kann ein von ihm zu erklärendes Handeln im höchsten Grade zweckrational, dabei aber an für ihn ganz ungültigen Annahmen des Handelnden orientiert erscheinen. An magischen Vorstellungen orientiertes Handeln beispielsweise ist subjektiv oft weit zweckrationaleren Charakters als irgend ein nicht magisches »religiöses« Sichverhalten, da die Religiosität ja gerade mit zunehmender Entzauberung der Welt zunehmend (subjektiv) zweckirrationalere Sinnbezogenheiten (»gesinnungshafte« oder mystische z. B.) anzunehmen ge-

nötigt ist. Auch abgesehen von der Zurechnung (s. o.) haben aber Geschichtsschreibung und Soziologie immer wieder auch mit den Beziehungen des tatsächlichen Ablaufs eines sinnhaft verständlichen Handelns zu demjenigen Typus zu tun, den dies Handeln annehmen »müßte«, wenn es dem (für den Forscher selbst) »Gültigen«, wir wollen sagen: dem »Richtigkeitstypus«, entsprechen sollte. Denn es kann für bestimmte (nicht: alle) Zwecke der Geschichtsschreibung und Soziologie die Tatsache: daß ein subjektiv sinnhaft orientiertes Sichverhalten (Denken und Thun) sich einem Richtigkeitstypus entsprechend, widersprechend oder mehr oder minder ihm sich annähernd orientiert, ein »um seiner selbst willen«, d. h. infolge der leitenden Wertbeziehungen höchst wichtiger Sachverhalt sein. Und ferner wird dies meist für den äußeren Ablauf — den »Erfolg« — des Handelns ein höchst entscheidendes kausales Moment sein. Ein Sachverhalt also, für welchen die konkret historischen oder typisch soziologischen Vorbedingungen in jedem Fall soweit aufzudecken sind, daß das Maß von Identität, Abweichung oder Widerspruch des empirischen Ablaufs gegenüber dem Richtigkeitstypus als verständlich und dadurch als durch die Kategorie der »sinnhaft adäquaten Verursachung« erklärt erscheint. Koinzidenz mit dem »Richtigkeitstypus« ist der »verständlichste«, weil »sinnhaft adäquatete« Kausalzusammenhang. »Sinnhaft adäquat verursacht« erscheint es der Geschichte der Logik, daß einem Denker bei einem bestimmt gearteten subjektiv sinnhaften Zusammenhang von Erörterungen über logische Fragen (»Problemlage«) ein dem Richtigkeitstypus der »Lösung« sich annähernder »Gedanke einfällt«. Im Prinzip ebenso, wie die Orientierung eines Handelns am »erfahrungsgemäß« Wirklichen uns spezifisch »sinnhaft adäquat verursacht« erscheint. Eine faktisch weitgehende Annäherung des realen Ablaufs eines Handelns an den Richtigkeitstypus, also faktische objektive Richtigkeitsrationalität, ist aber sehr weit davon entfernt, notwendig zusammenzufallen mit subjektiv zweckrationalem, d. h. nach eindeutig vollbewußten Zwecken und vollbewußt als »ädaquat« gewählten Mitteln orientiertem Handeln. Ganz wesentliche Teile der verstehend psychologischen Arbeit bestehen ja zurzeit gerade in der Aufdeckung ungenügend oder garnicht bemerkter und also in diesem Sinne nicht subjektiv rational orientierter Zusammenhänge, die aber dennoch tatsächlich in der Richtung eines weitgehend objektiv »rational« verständlichen Zusammenhanges verlaufen. Sehen wir von gewissen Teilen der Arbeit der sog. Psychoanalyse hier ganz ab, welche diesen Charakter haben, so enthält z. B. auch eine Konstruktion wie Nietzsches Theorie des Ressentiment eine Deutung, welche aus dem Pragma einer Interessenlage eine — ungenügend oder garnicht bemerkte, weil aus verständlichen Gründen »unein-

gestandene« — objektive Rationalität des äußeren oder inneren Sichverhaltens ableitet. Uebrigens ganz genau im (methodisch) gleichen Sinne, wie die ihr darin um Jahrzehnte vorangegangene Theorie des ökonomischen Materialismus es ebenfalls tut. In solchen Fällen geraten nun freilich sehr leicht das subjektiv, wenn auch unbemerkt, Zweckrationale und das objektiv Richtigrationale in eine nicht immer ganz geklärte Beziehung zueinander, die uns jedoch hier nicht weiter angehen soll. Es kam nur darauf an, das jederzeit Problematische und Begrenzte gerade des »nur Psychologischen« am »Verstehen« skizzenhaft (und notwendig ungenau) anzudeuten. Auf der einen Seite steht eine unbemerkte (»uneingestandene«) relativ weitgehende Rationalität des scheinbar gänzlich zweckirrationalen Verhaltens: »verständlich« ist es wegen jener Rationalität. Auf der andern Seite die hundertfach (namentlich in der Kulturgeschichte) zu belegende Tatsache: daß scheinbar direkt zweckrational bedingte Erscheinungen in Wahrheit durch ganz irrationale Motive historisch ins Leben gerufen waren und nachher, weil veränderte Lebensbedingungen ihnen ein hohes Maß von technischer »Richtigkeitsrationalität« zuwachsen ließen, als »angepaßt« überlebten und sich zuweilen universell verbreiteten.

Die Soziologie nimmt natürlich Notiz nicht nur von der Existenz »vorgeschobener Motive« des Handelns, von »stellvertretenden Befriedigungen« von Triebrichtungen und dergleichen, sondern erst recht davon: daß auch schlechthin »unverständliche« qualitative Bestandteile eines Motivationsablaufs diesen in der eingreifendsten Weise auch in seiner sinnhaften Bezogenheit und in der Art seiner Auswirkung mitbestimmen. Das in seiner sinnhaften Bezogenheit »gleiche« Handeln nimmmt schon bei rein quantitativ verschiedenem »Reaktionstempo« der handelnd Beteiligten zuweilen einen im schließlichen Effekt radikal verschiedenen Verlauf. Eben solche Unterschiede und erst recht qualitative Stimmungslagen lenken die ihrer »sinnhaften« Bezogenheit nach ursprünglich »gleich« angesponnenen Motivationsketten im Effekt oft in auch sinnhaft heterogene Bahnen.

Es sind für die Soziologie 1. der mehr oder minder annähernd erreichte Richtigkeitstypus, 2. der (subjektiv) zweckrational orientierte Typus, 3. das nur mehr oder minder bewußt oder bemerkt, und mehr oder minder eindeutig zweckrational orientierte, 4. das nicht zweckrational aber in sinnhaft verständlichem Zusammenhang, 5. das in mehr oder minder sinnhaft verständlichem, durch unverständliche Elemente mehr oder minder stark unterbrochenem oder mitbestimmtem Zusammenhang motivierte Sichverhalten, und endlich 6. die ganz unverständlichen psychischen oder physischen Tatbestände »in« und »an« einem Menschen durch völlig gleitende Uebergänge verbunden. Daß nicht jedes »richtigkeitsrational«

ablaufende Handeln subjektiv zweckrational bedingt war, weiß sie und daß inbesondere nicht die logisch rational erschließbaren, sondern die — wie man sagt — »psychologischen« Zusammenhänge das reale Handeln bestimmen, ist ihr selbstverständlich. Logisch läßt sich z. B. aus mystisch-kontemplativer Religiosität die Unbekümmertheit um das Heil anderer, aus dem Prädestinationsglauben Fatalismus oder auch ethischer Anomismus als »Konsequenz« erschließen. Tatsächlich kann die erstere in bestimmten typischen Fällen zu einer Art von Euphorie führen, welche subjektiv als ein eigentümliches objektloses Liebesgefühl »gehabt« wird: — soweit liegt ein wenigstens partiell »unverständlicher« Zusammenhang vor, — und es wird nun dieses Gefühl oft als »Liebesakosmismus« in sozialem Handeln »abreagiert«: — ein, natürlich nicht »zweckrational«, wohl aber psychologisch, »verständlicher« Zusammenhang. Und der Prädestinationsglaube kann, bei Vorhandensein gewisser (durchaus verständlicher) Bedingungen, sogar in spezifisch rational verständlicher Art die Fähigkeit zu aktiv ethischem Handeln dem Gläubigen zum Erkenntnisgrund seiner persönlichen Seligkeit werden lassen und damit diese Qualität in teils zweckrational, teils sinnhaft restlos verständlicher Art zur Entfaltung bringen. Andererseits aber kann nun der Standpunkt des Prädestinationsglaubens seinerseits in »psychologisch« verständlicher Art Produkt sehr bestimmter, wiederum in ihren Zusammenhängen sinnhaft verständlicher, Lebensschicksale und (als Gegebenheiten hinzunehmender) »Charakter«-Qualitäten sein. — Genug: die Beziehungen zur »Psychologie« sind für die verstehende Soziologie in jedem Einzelfall verschieden gelagert. Die objektive Richtigkeitsrationalität dient ihr gegenüber dem empirischen Handeln, die Zweckrationalität gegenüber dem psychologisch sinnhaft Verständlichen, das sinnhaft verständliche gegenüber dem unverstehbar motivierten Handeln als Idealtypus, durch Vergleichung mit welchem die kausal relevanten Irrationalitäten (im jeweils verschiedenen Sinn des Worts) zum Zweck der kausalen Zurechnung festgestellt werden.

Wogegen sich die Soziologie aber auflehnen würde, wäre die Annahme: daß »Verstehen« und kausales »Erklären« keine Beziehung zueinander hätten, so richtig es ist, daß sie durchaus am entgegengesetzten Pol des Geschehens mit ihrer Arbeit beginnen, insbesondere die statistische Häufigkeit eines Sichverhaltens dieses um keine Spur sinnhaft »verständlicher« macht und optimale »Verständlichkeit« als solche garnichts für die Häufigkeit besagt, bei absoluter subjektiver Zweckrationalität sogar meist gegen sie spricht. Denn dessen ungeachtet sind sinnhaft verstandene seelische Zusammenhänge und speziell zweckrational orientierte Motivationsabläufe für die Soziologie

durchaus dazu qualifiziert, als Glieder einer Kausalkette zu figurieren, welche z. B. mit »äußeren« Verumständungen beginnt und im Endpunkt wieder auf »äußeres« Sichverhalten führt. »Sinnhafte« Deutungen konkreten Verhaltens rein als solche sind natürlich auch für sie, selbst bei größter »Evidenz«, zunächst nur Hypothesen der Zurechnung. Sie bedürfen also der tunlichsten Verifikation mit prinzipiell genau den gleichen Mitteln wie jede andere Hypothese. Sie gelten uns als brauchbare Hypothesen dann, wenn wir ein, im Einzelfall höchst verschieden großes, Maß von »Chance« dafür annehmen dürfen, daß (subjektiv) »sinnhafte« Motivationsverkettungen vorliegen. Kausalketten, in welche zweckrational orientierte Motivationen durch deutende Hypothesen eingeschaltet sind, sind ja unter bestimmten dafür günstigen Umständen, und zwar gerade auch in bezug auf eben jene Rationalität, direkt der statistischen Nachprüfung und in diesen Fällen also einem (relativ) optimalen Beweise ihrer Gültigkeit als »Erklärungen« zugänglich. Und umgekehrt sind statistische Daten (und dazu gehören z. B. auch viele Daten der »Experimentalpsychologie«) wo immer sie den Ablauf oder die Folgen eines Verhaltens angeben, welches irgend etwas verständlich Deutbares in sich schließt, für uns erst dann »erklärt«, wenn sie auch wirklich im konkreten Fall sinnhaft gedeutet sind.

Der Grad der Richtigkeitsrationalität eines Handelns endlich ist für eine empirische Disziplin eine empirische Frage. Denn empirische Disziplinen arbeiten, wo immer es sich um die realen Beziehungen zwischen ihren Objekten (und nicht: um ihre eigenen logischen Voraussetzungen) handelt, unvermeidlich mit dem »naiven Realismus«, nur je nach der qualitativen Art des Objekts in verschiedenen Formen. Auch die mathematischen und logischen Sätze und Normen sind daher, wo sie Objekt soziologischer Forschung sind, z. B. wenn der Grad ihrer richtigkeitsrationalen »Anwendung« zum Ziel statistischer Untersuchung wird, für uns gerade »logisch« garnichts als: konventionelle Gepflogenheiten eines praktischen Sichverhaltens — obwohl ihre Geltung doch andrerseits »Voraussetzung« der Arbeit des Forschers ist. Gewiß gibt es jene wichtigen Problematiken innerhalb unserer Arbeit, in welchen grade das Verhältnis des empirischen Verhaltens zum Richtigkeitstypus auch reales kausales Entwicklungsmoment empirischer Vorgänge wird. Aber diesen Sachverhalt als solchen aufzuzeigen, ist nicht etwa eine das Objekt des empirischen Charakters beraubende, sondern eine durch Wertbeziehungen bestimmte, die Art der verwendeten Idealtypen und ihre Funktion bedingende Zielrichtung der Arbeit. Die wichtige und selbst in ihrem Sinn schwierige allgemeine Problematik des »Rationalen« in der Geschichte

braucht hier nicht nebenher erledigt zu werden[1]). Denn für die allgemeinen Begriffe der Soziologie jedenfalls ist, logisch betrachtet, die Verwendung des »Richtigkeitstypus« prinzipiell nur ein Fall der Bildung von Idealtypen, wenn auch oft ein höchst wichtiger Fall. Gerade dem logischen Prinzip nach versieht er diese Rolle prinzipiell nicht anders wie, unter Umständen, ein zweckmäßig gewählter »Irrtumstypus« sie, je nach dem Zweck der Untersuchung, auch versehen kann. Für einen solchen ist freilich noch immer die Distanz gegen das »Gültige« maßgebend. Aber logisch ist es auch kein Unterschied: ob ein Idealtypus aus sinnhaft verständlichen oder aus spezifisch sinnfremden Zusammenhängen gebildet wird. Wie im ersten Fall die gültige »Norm«, so bildet im zweiten Fall eine empirisch zum »reinen« Typus sublimierte Faktizität den Idealtypus. Auch im ersten Fall ist aber nicht das empirische Material geformt durch Kategorien der »Geltungssphäre«. Sondern es ist eben nur der konstruierte Idealtypus dieser entnommen. Und es hängt durchaus von den Wertbeziehungen ab, inwieweit gerade ein Richtigkeitstypus als Idealtypus zweckmäßig wird.

III.

Das Ziel der Betrachtung: »Verstehen«, ist schließlich auch der Grund, weshalb die verstehende Soziologie (in unserem Sinne) das Einzelindividuum und sein Handeln als unterste Einheit, als ihr »Atom« — wenn der an sich bedenkliche Vergleich hier einmal erlaubt ist — behandelt. Die Aufgabe anderer Betrachtungsweisen kann es sehr wohl mit sich bringen, das Einzelindividuum vielleicht als einen Komplex psychischer, chemischer oder anderer »Prozesse« irgendwelcher Art zu behandeln. Für die Soziologie aber kommt alles die Schwelle eines sinnhaft deutbaren Sichverhaltens zu »Objekten« (inneren oder äußeren) Unterschreitende nur ebenso in Betracht, wie die Vorgänge der »sinnfremden« Natur: als Bedingung oder subjektiver Bezogenheitsgegenstand des ersteren. Aus dem gleichen Grunde ist

1) Die Art wie die Relation zwischen dem Richtigkeitstypus eines Verhaltens und dem empirischem Verhalten »wirkt« und wie dies Entwicklungsmoment sich zu den soziologischen Einflüssen z. B. in einer konkreten Kunstentwicklung verhält, hoffe ich gelegentlich an einem Beispiel (Musikgeschichte) zu erläutern. Nicht nur für eine Geschichte der Logik oder anderer Wissenschaften, sondern ganz ebenso auf allen andern Gebieten sind gerade jene Beziehungen, also die Nähte, an welchen Spannungen des Empirischen gegen den Richtigkeitstypus aufbrechen können, entwicklungsdymanisch von der höchsten Bedeutung. Ebenso freilich der auf jedem einzelnen Gebiet der Kultur individuell und grundverschieden liegende Sachverhalt: daß und in welchem Sinn ein eindeutiger Richtigkeitstypus nicht durchführbar, sondern Kompromiß oder Wahl zwischen mehreren solchen Grundlagen der Rationalisierung möglich ist oder unvermeidlich wird. Hier können solche, inhaltliche, Probleme nicht erörterrt werden.

aber für diese Betrachtungsweise der Einzelne auch nach oben zu die Grenze und der einzige Träger sinnhaften Sichverhaltens. Keine scheinbar abweichende Ausdrucksform darf dies verschleiern. Es liegt in der Eigenart nicht nur der Sprache, sondern auch unseres Denkens, daß die Begriffe, in denen Handeln erfaßt wird, dieses im Gewande eines beharrenden Seins, eines dinghaften oder ein Eigenleben führenden »personenhaften« Gebildes, erscheinen lassen. So auch und ganz besonders in der Soziologie. Begriffe wie »Staat«, »Genossenschaft«, »Feudalismus« und ähnliche bezeichnen für die Soziologie, allgemein gesagt, Kategorien für bestimmte Arten menschlichen Zusammenhandelns und es ist also ihre Aufgabe, sie auf »verständliches« Handeln und das heißt ausnahmslos: auf Handeln der beteiligten Einzelmenschen, zu reduzieren. Dies ist bei anderen Betrachtungsweisen keineswegs notwendig der Fall. Vor allem ist darin die soziologische von der juristischen Betrachtungsweise geschieden. Die Jurisprudenz behandelt z. B. unter Umständen den »Staat« ebenso als »Rechtspersönlichkeit« wie einen Einzelmenschen, weil ihre auf objektive Sinndeutung und das heißt: den gelten *sollenden* Inhalt von Rechtssätzen gerichtete Arbeit jenes begriffliche Hilfsmittel nützlich, vielleicht unentbehrlich, erscheinen läßt. Ganz ebenso wie ein Rechtssatz Embryonen als »Rechtspersönlichkeiten« behandelt, während für empirisch verstehende Disziplinen auch beim Kinde der Uebergang von reinen Faktizitäten des praktisch relevanten Verhaltens zum sinnhaft verständliche »Handeln« durchaus flüssig ist. Die Soziologie hat es dagegen, soweit für sie das »Recht« als Objekt in Betracht kommt, nicht mit der Ermittelung des logisch richtigen »*objektiven*« Sinngehaltes von »Rechtssätzen« zu tun, sondern mit einem *Handeln*, als dessen Determinanten und Resultanten natürlich unter anderem auch *Vorstellungen* von Menschen über den »Sinn« und das »Gelten« bestimmter Rechtssätze eine bedeutsame Rolle spielen. Darüber, also über das Konstatieren des tatsächlichen Vorhandenseins einer solchen Geltungsvorstellung, geht sie nur in der Weise hinaus, daß sie 1. auch die *Wahrscheinlichkeit* des Verbreitetseins solcher Vorstellungen in Betracht zieht, und 2. durch folgende Ueberlegung: Daß empirisch jeweilig bestimmte Vorstellungen über den »Sinn« eines als geltend vorgestellten »Rechtssatzes« in den Köpfen bestimmter Menschen herrschen, hat unter bestimmten angebbaren Umständen die Konsequenz, daß das Handeln rational an bestimmten »Erwartungen« orientiert werden kann, gibt also konkreten Individuen bestimmte »Chancen«. Dadurch kann deren Verhalten erheblich beeinflußt werden. Dies ist die begriffliche soziologische Bedeutung der empirischen »Geltung« eines »Rechtssatzes«. Für die soziologische Betrachtung steht daher

auch hinter dem Worte »Staat« — wenn sie es überhaupt verwendet — nur ein Ablauf von menschlichem Handeln besonderer Art. Wenn sie nun genötigt ist, hier wie oft das gleiche Wort wie die juristische Wissenschaft zu gebrauchen, so ist doch dessen juristisch »richtiger« Sinn dabei nicht der von ihr gemeinte. Es ist aber allerdings das unvermeidliche Schicksal aller Soziologie: daß sie für die Betrachtung des überall stetige Uebergänge zwischen den »typischen« Fällen zeigenden realen Handelns sehr oft die scharfen, weil auf syllogistischer Interpretation von Normen ruhenden, juristischen Ausdrücke verwenden muß, um ihnen dann ihren eigenen, von dem juristischen der Wurzel nach verschiedenen, Sinn unterzuschieben. Und dazu kommt noch, daß, der Natur des Objekts entsprechend, fortwährend so verfahren werden muß: daß »eingelebte« und aus dem Alltag bekannte sinnhafte Zusammenhänge zur Definition anderer verwendet und dann nachträglich ihrerseits wieder mit Hilfe dieser letzteren definiert werden müssen. Wir gehen einige solche Definitionen durch.

IV.

Von »Gemeinschaftshandeln« wollen wir da sprechen, wo menschliches Handeln subjektiv sinnhaft auf das Verhalten anderer Menschen bezogen wird. Ein ungewollter Zusammenprall zweier Radfahrer z. B. soll uns nicht Gemeinschaftshandeln heißen. Wohl aber ihre etwaigen vorherigen Versuche einander auszuweichen, oder, nach einem Zusammenstoß, ihre etwaige »Prügelei« oder »Verhandlung« über gütlichen »Ausgleich«. Nicht etwa nur Gemeinschaftshandeln ist für die soziologische Kausalzurechnung wichtig. Aber es ist das primäre Objekt einer »verstehenden« Soziologie. Einen wichtigen normalen — wenn auch nicht unentbehrlichen — Bestandteil des Gemeinschaftshandelns bildet insbesondere dessen sinnhafte Orientierung an den Erwartungen eines bestimmten Verhaltens Anderer und den darnach für den Erfolg des eigenen Handelns (subjektiv) geschätzten Chancen. Ein äußerst verständlicher und wichtiger Erklärungsgrund des Handelns ist dabei das objektive Bestehen dieser Chancen, d. h. die größere oder geringere, in einem »objektiven Möglichkeitsurteil« ausdrückbare Wahrscheinlichkeit, daß diese Erwartungen mit Recht gehegt werden. Davon bald mehr. Wir bleiben zunächst bei dem Tatbestand der subjektiv gehegten Erwartung. — Speziell alles im früher definierten Sinn »zweckrationale« Handeln überhaupt ist an Erwartungen orientiert. Im Prinzip scheint es daher zunächst dasselbe, ob Erwartungen bestimmter, sei es ohne Zutun des Handelnden oder als Reaktionen auf sein gerade auf ihren Eintritt abgezwecktes Handeln erwarteter, Naturvorgänge oder ob in ähnlicher Art Erwartungen

eines bestimmten Verhaltens anderer Menschen dem eigenen Handeln des Erwartenden die Wege weisen. Aber: die Erwartungen eines bestimten Verhaltens anderer Menschen können sich bei dem subjektiv rational Handelnden auch darauf gründen, daß er ein subjektiv sinnhaftes Verhalten von ihnen erwarten, also auch dessen Chancen aus bestimmten sinnhaften Beziehungen, mit einem verschieden großen Grade von Wahrscheinlichkeit, voraus berechnen zu können subjektiv glaubt. Insbesondere kann sich diese Erwartung darauf subjektiv gründen: daß der Handelnde sich mit dem oder den Anderen »verständigt«, »Vereinbarungen« mit ihnen getroffen hat, deren »Innehaltung«, dem von ihm selbst gemeinten Sinn gemäß, er von ihnen zu gewärtigen Anlaß zu haben glaubt. Schon dies ergibt eine dem Gemeinschaftshandeln spezifische qualitative Besonderheit, weil eine sehr wesentliche Erweiterung desjenigen Umkreises von Erwartungen, an welchen der Handelnde sein eigenes Handeln zweckrational orientieren zu können glauben wird. Der mögliche (subjektiv gemeinte) Sinn des Gemeinschaftshandelns erschöpft sich freilich nicht etwa in der Orientierung speziell an »Erwartungen« des »Handelns« Dritter. Im Grenzfall kann davon gänzlich abgesehen und das auf Dritte sinnbezogene Handeln lediglich an dem subjektiv geglaubten »Wert« seines Sinngehalts als solchen (»Pflicht« oder was es sei) orientiert, das Handeln also nicht erwartungsorientiert, sondern wertorientiert sein. Ebenso muß bei den »Erwartungen« nicht ein Handeln, sondern es kann auch z. B. nur ein inneres Sichverhalten (etwa eine »Freude«) des Dritten den Inhalt der Erwartung ausmachen. Der Uebergang vom Idealtypus des sinnhaften Bezogenseins des eignen auf ein sinnhaftes Verhalten des Dritten endlich zu dem Fall, wo der Dritte (etwa ein Säugling) lediglich als »Objekt« in Betracht kommt, ist empirisch durchaus flüssig. Das an Erwartungen sinnhaften Handelns orientierte Handeln ist uns nur der rationale Grenzfall.

Stets aber ist uns »Gemeinschaftshandeln« ein entweder 1. historisch beobachtetes oder 2. ein theoretisch, als objektiv »möglich« oder »wahrscheinlich« konstruiertes Sichverhalten von Einzelnen zum aktuellen oder zum vorgestellten potentiellen Sichverhalten anderer Einzelner. Das ist ganz streng festzuhalten auch bei jenen Kategorien, welche nun weiter zu erörtern sind.

V.

Vergesellschaftetes Handeln (»Gesellschaftshandeln«) wollen wir ein Gemeinschaftshandeln dann und soweit nennen, als es 1. sinnhaft orientiert ist an Erwartungen, die gehegt werden auf Grund

von Ordnungen, wenn 2. deren »Satzung« rein zweckrational erfolgte im Hinblick auf das als Folge erwartete Handeln der Vergesellschafteten, und wenn 3. die sinnhafte Orientierung subjektiv zweckrational geschieht. — Eine gesatzte Ordnung in dem hier gemeinten rein empirischen Sinn ist — wie hier nur ganz provisorisch definiert sei — entweder 1. eine einseitige, im rationalen Grenzfall: ausdrückliche, Aufforderung von Menschen an andere Menschen oder 2. eine, im Grenzfall: ausdrückliche, beiderseitige Erklärung von Menschen zueinander, mit dem subjektiv gemeinten Inhalt: daß eine bestimmte Art von Handeln in Aussicht gestellt oder erwartet werde. Alles Nähere darüber bleibt zunächst dahingestellt.

Daß ein Handeln subjektiv sinnhaft an einer gesatzten Ordnung »orientiert« wird, kann nun zunächst bedeuten: daß dem subjektiv von den Vergesellschafteten in Aussicht genommenen Handeln auch ihr tatsächliches Handeln objektiv entspricht. Der Sinn einer gesatzten Ordnung und also das eigene in Aussicht gestellte wie das von Andern erwartete Handeln kann aber von den einzelnen Vergesellschafteten untereinander verschieden erfaßt worden sein oder später gedeutet werden, so daß ein Handeln, welches einer von den Beteiligten subjektiv für mit sich identisch gehaltenen Ordnung subjektiv entsprechend orientiert ist, nicht notwendig ein auch objektiv in gleichen Fällen gleichartiges Handeln sein muß. Und ferner kann eine »Orientierung« des Handelns an einer gesatzten Ordnung auch darin bestehen, daß deren subjektiv erfaßtem Sinn von einem Vergesellschafteten bewußt entgegengehandelt wird. Auch indem Jemand bewußt und absichtsvoll dem von ihm subjektiv erfaßten Sinn der Ordnung eines Kartenspiels entgegen, also »falsch«, spielt, bleibt er dennoch als »Mitspieler« vergesellschaftet, im Gegensatz zu jemandem, der sich dem Weiterspielen entzieht. Ganz ebenso wie ein »Dieb« oder ein »Totschläger« sein Verhalten an eben jenen Ordnungen, denen er subjektiv bewußt sinnhaft zuwiderhandelt, dennoch dadurch orientiert, daß er sein Tun oder seine Person verhehlt. Das Entscheidende für die empirische »Geltung« einer zweckrational gesetzten Ordnung ist also nicht: daß die einzelnen Handelnden ihr eigenes Handeln kontinuierlich dem von ihnen subjektiv gedeuteten Sinngehalt entsprechend orientieren. Sie kann vielmehr zweierlei Dinge bedeuten: 1. daß tatsächlich (subjektiv), die einzelnen im Durchschnitt wie die Falschspieler und Diebe die Erwartung hegen, daß die anderen Vergesellschafteten ihr Verhalten durchschnittlich so gestalten werden: »als ob« sie die Innehaltung der gesatzten Ordnung zur Richtschnur ihres Handelns nähmen; 2. daß sie, nach der durchschnittlich anzuwendenden Beurteilung von Chancen menschlichen Sichverhaltens, solche Erwartungen objektiv hegen

konnten (eine besondere Formung der Kategorie der »adäquaten Verursachtheit«). Logisch ist an sich beides (1 und 2) streng auseinanderzuhalten. Das Eine ist ein bei den das Beobachtungsobjekt bildenden Handelnden subjektiv vorliegender, d. h. vom Forscher als »durchschnittlich« vorhanden angenommener, Tatbestand. Das andere ist eine von dem erkennenden Subjekt (Forscher) objektiv unter Berücksichtigung der wahrscheinlichen Kentnisse und Denkgepflogenheiten der Beteiligten zu kalkulierende Chance. Bei Bildung genereller Begriffe schätzt aber die Soziologie ein durchschnittliches Maß von Vorhandensein der zur Abschätzung jener Chancen erforderlichen »Fähigkeiten« des Auffassens auch den am Handeln Beteiligten als subjektiv vorhanden zu. Das heißt: sie setzt ein für allemal idealtypisch voraus: daß objektiv vorhandene Durchschnittschancen auch von den zweckrational Handelnden durchschnittlich subjektiv annähernd in Rechnung gestellt werden. Daher soll auch uns die empirische »Geltung« einer Ordnung in der objektiven Begründetheit jener Durchschnittserwartungen (Kategorie der »objektiven Möglichkeit«) bestehen. In dem speziellen Sinn: Daß uns nach Lage der jeweils durchschnittlich wahrscheinlichen Tatsachenberechnung ein subjektiv seinem Sinngehalt nach durchschnittlich an ihnen orientiertes Handeln als »adäquat verursacht« gilt. Dabei fungieren also die objektiv abschätzbaren Chancen der möglichen Erwartungen auch als zulänglicher verständlicher Erkenntnisgrund für das wahrscheinliche Vorhandensein jener Erwartungen bei den Handelnden. Beides koinzidiert hier der Tatsache nach im Ausdruck fast unvermeidlich, ohne daß aber natürlich der logische Abgrund verwischt werden dürfte. Nur im erstgedachten Sinn: als objektives Möglichkeitsurteil, ist es selbstverständlich gemeint: daß jene Chancen den subjektiven Erwartungen der Handelnden sinnhaft zur Grundlage zu dienen durchschnittlich geeignet seien »und daher« tatsächlich (in einem relevanten Maße) dienten. Es ist nun schon klar, daß mit dem bisher Gesagten zwischen der logisch scheinbar exklusiven Alternative: Fortbestand oder Nichtmehrbestand einer Vergesellschaftung, in der Realität eine lückenlose Skala von Uebergängen gegeben ist. Sobald freilich alle beteiligten Kartenspieler voneinander gegenseitig »wissen«, daß die vereinbarten Spielregeln überhaupt nicht mehr innegehalten werden, oder sobald keine normalerweise in Rechnung zu stellende Chance objektiv besteht »und daher« subjektiv keine solche mehr in Rechnung gestellt wird: daß z. B. der Zerstörer fremden Lebens sich um die Ordnung, die er bewußt verletzt, normalerweise überhaupt noch kümmert, — weil eben die Verletzung für ihn keinerlei Konsequenzen voraussehen läßt, — in solchen Fällen ist deren empirische Existenz

nicht mehr gegeben und besteht also auch die betreffende Vergesellschaftung nicht mehr. Sie besteht so lange und insoweit, als ein an ihren Ordnungen irgendwie dem durchschnittlich gemeinten Sinn nach orientiertes Handeln noch in einem praktisch relevanten Umfang abläuft. Dies aber ist ein flüssiger Tatbestand.

Aus dem Gesagten folgt z. B. auch, daß das reale Handeln der Einzelnen subjektiv sinnhaft sehr wohl an mehreren Ordnungen orientiert sein kann, welche einander nach den jeweils konventionellen Denkgepflogenheiten sinnhaft »widersprechen«, dennoch aber nebeneinander empirisch »gelten«. Die durchschnittlich herrschenden Anschauungen vom »Sinn« unserer Gesetzgebung z. B. verbieten absolut den Zweikampf. Gewisse weitverbreitete Vorstellungen vom »Sinn« als geltend angenommener gesellschaftlicher Konventionen [1]) gebieten ihn. Indem der einzelne ihn vollzieht, orientiert er sein Handeln an diesen konventionellen Ordnungen. Indem er aber dabei sein Tun verhehlt, orientiert er es an den Ordnungen der Gesetze. Die praktische Wirkung des empirischen, d. h. hier und immer: des durchschnittlich für die subjektive sinnhafte Orientierung des Handelns zu erwartenden »Geltens« der beiderseitigen Ordnungen ist in diesem Fall also verschieden. Eine empirische »Geltung« aber, d. h. die Tatsache: daß das Handeln durch sinnhafte Orientierung an ihrem (subjektiv erfaßten) Sinn orientiert und dadurch beeinflußt wird, schreiben wir beiden zu. Als normalen Ausdruck der empirischen »Geltung« einer Ordnung werden wir aber freilich die Chance ihres »Befolgtwerdens« ansehen. Das heißt also: daß die Vergesellschafteten durchschnittlich sowohl auf das nach der Durchschnittsauffassung »ordnungsgemäße« Verhalten anderer mit Wahrscheinlichkeit zählen, als auch im Durchschnitt ihr eigenes Handeln den gleichartigen Erwartungen anderer gemäß einrichten (»ordnungsgemäßes Gesellschaftshandeln«). Alsbald sei betont: die empirische »Geltung« einer Ordnung erschöpft sich nicht in der durchschnittlichen Begründetheit der »Erwartungen« der Vergesellschafteten in bezug auf ihr faktisches Verhalten. Dies ist nur die rationalste und dabei soziologisch unmittelbar greifbarste Bedeutung. Aber ein ausschließlich bei allen Beteiligten nur an »Erwartungen« des Verhaltens Anderer orientiertes Verhalten eines jeden von ihnen wäre nur der absolute Grenzfall zum bloßen »Gemeinschaftshandeln« und bedeutete die ab-

1) Der Begriff ist hier nicht speziell zu erörtern. Es sei nur bemerkt: als »Recht« gilt uns soziologisch eine in ihrer empirischen Geltung durch einen »Zwangsapparat« (im bald zu erörterndem Sinn), als Konvention eine nur durch »soziale Mißbilligung« der zur »Rechts«- bzw. »Konventions«-Gemeinschaft vergesellschafteten Gruppe garantierte Ordnung. Die Grenze kann in der Realität natürlich flüssig sein.

solute Labilität auch dieser Erwartungen selbst. Diese letzteren sind vielmehr gerade um so mehr mit durchschnittlicher Wahrscheinlichkeit »begründet«, je mehr im Durchschnitt darauf gezählt werden darf, daß die Beteiligten ihr eigenes Handeln nicht bloß an den Erwartungen des Handelns der Anderen orientieren, sondern je mehr bei ihnen die subjektive Ansicht in relevantem Maß verbreitet ist, daß die (subjektiv sinnhaft erfaßte) »Legalität« gegenüber der Ordnung »verbindlich« für sie sei.

Das Verhalten des »Diebes« und »Falschspielers« werden wir als (subjektiv) »ordnungswidriges« Gesellschaftshandeln bezeichnen, ein subjektiv der Intention nach ordnungsgemäß, aber dabei von der Durchschnittsdeutung der Ordnung abweichend orientiertes Handeln als objektiv »abnormes« Gesellschaftshandeln. Jenseits dieser Kategorien liegen die Fälle des nur »vergesellschaftungsbedingten« Handelns: Jemand sieht sich entweder bei seinem sonstigen Handeln veranlaßt, zweckrational auf die Notwendigkeiten, welche er durch die Vergesellschaftung sich auferlegt hat, Rücksicht zu nehmen (anderweite Ausgaben z. B. um dadurch bedingter Ausgaben willen zu unterlassen). Oder er wird in seinem anderweiten Handeln (z. B. in der Entwicklung seiner »Freundschaften« oder seines gesamten »Lebensstils«), ohne dies zweckrational zu wollen und zu bemerken, durch die Orientiertheit gewisser Teile seines Handels an vereinbarten Ordnungen (z. B. seiner religiösen Sekte) beeinflußt. Alle diese Unterschiede sind in der Realität flüssig. Kein prinzipieller Unterschied überhaupt liegt darin: ob Gesellschaftshandeln in sinnhaften Beziehungen unter den Vergesellschafteten gegenseitig oder zu Dritten abläuft; denn gerade dies letztere kann den vorwiegend gemeinten Sinn der Vereinbarung bilden. Dagegen kann man das an den Ordnungen der Vergesellschaftung orientierte Handeln unterscheiden in »gesellschaftsbezogenes«, d. h. direkt zu den (wie immer: subjektiv sinnhaft gedeuteten) Ordnungen der Vergesellschaftung Stellung nehmend, also dem gemeinten Sinn nach auf die planvolle allgemeine Durchsetzung ihrer empirischen Geltung oder umgekehrt auf ihre Aenderung und Ergänzung gerichtet, oder nur »gesellschaftsgeregeltes«, d. h. an diesen Ordnungen orientiert, aber nicht in jenem Sinne »gesellschaftsbezogen«. Auch dieser Unterschied ist flüssig.

Rationaler Idealtypus der Vergesellschaftung ist uns vorläufig der »Zweckverein«: ein Gesellschaftshandeln mit einer zweckrational von allen Beteiligten vereinbarten Ordnung des Inhalts und der Mittel des Gesellschaftshandelns. In der Vereinbarung der Ordnung (»Satzung«) haben im idealtypischen Rationalitätsfall die vergesellschaftet Handelnden subjektiv eindeutig auch aus-

bedungen: welches in welchen Formen sich vollziehende Handeln welcher (oder in welcher Art zu bestimmender) Personen (»Vereinsorgane«) »dem Verein zugerechnet« werden soll und welchen »Sinn«, d. h. welche Folgen für die sich Vergesellschaftenden dies haben soll. Ferner: ob und welche Sachgüter und Leistungen für die vereinbarten Zwecke des Gesellschaftshandelns (»Vereinszwecke«) verfügbar sein sollen (»Zweckvermögen«). Ebenso: welche Vereinsorgane und wie sie darüber disponieren sollen; welche Leistungen die Beteiligten für Vereinszwecke zu bieten, welches Handeln ihnen »geboten«, »verboten«, oder »erlaubt« sein soll und was sie selbst auf Grund ihrer Beteiligung an Vorteilen zu gewärtigen haben. Endlich: ob und welche Vereinsorgane und unter welchen Bedingungen und durch welche Mittel sie auf die Innehaltung der vereinbarten Ordnung hinzuwirken sich bereit halten sollen (»Zwangsapparat«). Jeder am Gesellschaftshandeln Beteiligte verläßt sich in einem gewissen Umfang darauf, daß die anderen Beteiligten sich (annähernd und durchschnittlich) der Vereinbarung gemäß verhalten werden und zieht diese Erwartung bei der rationalen Orientierung seines eigenen Handelns in Rechnung. Die Gründe, welche der Einzelne für jene Zuversicht zu haben glaubt, sind für die empirische Existenz des Vereins gleichgültig, wenn er objektiv annehmen darf: daß, dem Erfolge nach, irgend welche wie immer gearteten Interessen der anderen ihnen die Innehaltung der vereinbarten Ordnung durchschnittlich mit hinlänglicher Wirkung anempfehlen. Natürlich aber kann die von ihm vorausgesetzte Chance: daß im Falle der Nichtinnehaltung die Ausübung physischen oder (noch so milden, z. B. nur in der christlichen »brüderlichen Vermahnung« bestehenden) psychischen Zwanges in Aussicht stehe, die subjektive Sicherheit, daß jene Zuversicht im Durchschnitt nicht enttäuscht werde, und die objektive Wahrscheinlichkeit, daß jene Erwartungen begründet sind, stark erhöhen. Das, nach seinem subjektiv durchschnittlich als gemeint vorausgesetzten Sinngehalt eine »Vereinbarung« bedeutende Handeln heißt uns, im Gegensatz zum an dieser Vereinbarung orientierten »Gesellschaftshandeln«, das »Vergesellschaftungshandeln«. — Innerhalb des an der Vereinbarung orientierten Handelns ist die wichtigste Art des »gesellschaftsbezogenen« Gesellschaftshandelns einerseits das spezifische Gesellschaftshandeln der »Organe«, andererseits das Gesellschaftshandeln der Vergesellschafteten, welches sinnhaft auf jenes Handeln der Organe bezogen ist. Speziell innerhalb der später zu erörternden Vergesellschaftungskategorie der »Anstalten« (insbesondere des »Staates«) pflegt man diejenigen Ordnungen, welche zur Orientierung dieses Handelns geschaffen sind: das Anstaltsrecht (im

Staat das »öffentliche Recht«) von den das sonstige Handeln der Vergesellschafteten regelnden Ordnungen zu scheiden. Aber auch innerhalb des Zweckvereins gilt die gleiche Scheidung (»Vereinsrecht« gegenüber den durch den Verein geschaffenen Ordnungen). Doch sollen uns diese (flüssigen) Gegensätze hier nicht beschäftigen.

Bei voller Entwicklung ist der Zweckverein kein ephemeres, sondern ein perennierendes »soziales Gebilde«. Das bedeutet: trotz des Wechsels der am Gesellschaftshandeln Beteiligten, d. h. also: trotz der Nichtmehrbeteiligung bisheriger und der Beteiligung immer neuer Personen, natürlich — im idealtypischen Grenzfall — stets kraft spezieller neuer Vereinbarung, betrachtet man ihn als mit sich identisch bleibend. Dies geschieht so lange, als trotz des Wechsels der Personen ein an den »gleichen« Ordnungen des Verbandes orientiertes Handeln in einem soziologisch relevanten Umfang tatsächlich erwartet werden darf. »Gleich« aber ist die (subjektiv erfaßte) Ordnung im soziologischen Sinne so lange, als die durchschnittlichen Denkgepflogenheiten der Vergesellschafteten diese Identität bezüglich der durchschnittlich für wichtig angesehenen Punkte annehmen. Sie können sie mehr oder minder eindeutig und mehr oder minder annähernd annehmen: die »Gleichheit« ist soziologisch ein durchaus nur relativ und gleitend bestehender Sachverhalt. Die im Verein Vergesellschafteten können Ordnungen durch neues Vergesellschaftungshandeln bewußt ändern, oder diese können durch Veränderung der sich durchsetzenden durchschnittlichen Auffassung ihres »Sinnes« oder, und namentlich, durch Veränderung der Umstände, ohne neues Vergesellschaftungshandeln die Art ihrer praktischen Bedeutung für das Handeln wechseln (»Bedeutungswandel«, — ungenau auch »Zweckwandel« genannt) oder ganz verlieren. In solchen Fällen hängt es sowohl 1. von der Kontinuierlichkeit der Aenderungen wie 2. von dem relativen Umfang der, in Gestalt entsprechend, sich orientierenden Handelns, empirisch fortbestehenden alten Ordnungen wie 3. von dem Fortbestand der entweder aus den gleichen oder gleichartig ausgelesenen Personen bestehenden oder doch gleichartig handelnden Verbandsorgane und Zwangsapparate ab: ob der Soziologe das verändert ablaufende Gesellschaftshandeln zweckmäßigerweise als eine »Fortsetzung« des alten, oder als ein »neues« soziales Gebilde betrachtet. Wiederum liegt also ein durchaus in gleitenden Uebergängen verlaufender Tatbestand vor. Ebenso ist es durchaus eine Frage des Einzelfalls (und also: der durch den konkreten Forschungszweck bestimmten Zweckmäßigkeit): wann man eine Vergesellschaftung als ein »selbständiges« Gebilde und wann man sie als »Teil« einer übergreifenden Vergesellschaftung ansieht. Das

letztere aber kann prinzipiell in zweierlei Arten der Fall sein. 1. Einmal so: daß die empirisch »geltenden« Ordnungen eines Gesellschaftshandelns nicht ausschließlich der Satzung durch die an diesem Handeln Beteiligten entspringen (autonome Ordnungen), sondern daß das Gesellschaftshandeln mitbedingt ist dadurch, daß die Beteiligten dasselbe (immer: normalerweise) auch an den Ordnungen einer anderen Vergesellschaftung, an der sie beteiligt sind, orientieren (heteronome Ordnungen: so etwa das Gesellschaftshandeln der Kirche an den Ordnungen der politischen Gewalt oder umgekehrt). 2. Oder aber so, daß die Organe einer Vergesellschaftung ihrerseits wieder in bestimmter Art vergesellschaftet sind in einem umfassenderen Gebilde von Verbandsorganen einer anderen Vergesellschaftung: so etwa die Organe eines »Regiments« im Gesamtapparat einer »Heeresverwaltung« (heterokephaler im Gegensatz zum autokephalen Zweckverband, wie ihn etwa ein freier Verein oder ein selbständiger »Staat« darstellt). Heteronomie der Ordnungen und Heterokephalie der Organe fallen oft, aber nicht notwendig zusammen. Das Gesellschaftshandeln in einem autokephalen Verein ist heute normalerweise durch die Orientierung des Handelns seiner Mitglieder an Satzungen des politischen Verbandes mitbedingt, also heteronom. Die sozialistische »Vergesellschaftung« der Produktionsmittel würde bedeuten: daß das heute schon zum erheblichen Teil heteronome, d. h. an Ordnungen anderer, vor allem politischer, Verbände orientierte Gesellschaftshandeln jedes einzelnen, jetzt im Prinzip autokephalen, »Betriebs« heterokephal gegenüber den Organen einer (irgendwelchen) »Gesamtheit« würde. —

Nicht jede vereinbarte Vergesellschaftung führt aber zum Entstehen eines Zweckvereins, für welchen nach der Definition 1. die Vereinbarung genereller Regeln und 2. die Existenz eigener Verbandsorgane konstitutiv sein sollen. Eine Vergesellschaftung (»Gelegenheitsvergesellschaftung«) kann auch einen ganz ephemer gemeinten Sinn haben, etwa einen sofort auszuführenden gemeinsamen Totschlag aus Rache, und es können also alle als Charakteristika der Zweckvereine erwähnten Bestandteile fehlen, bis auf die rational vereinbarte »Ordnung« des Gesellschaftshandelns, welche nach der gewählten Definition konstitutives Merkmal sein soll. Ein bequemes Beispiel für die Stufenfolge von der Gelegenheitsvergesellschaftung angefangen bis zum Zweckverein ist die der industriellen »Kartellierungen« von der einfachen einmaligen Verabredung von Unterbietungsgrenzen zwischen einzelnen Konkurrenten bis zum »Syndikat« mit großem eigenen Vermögen, Verkaufskontoren und einem umfassenden Apparat von Organen. Gemeinsam ist ihnen allen nur

die vereinbarte Ordnung, deren Inhalt bei der hier idealtypisch vorauszusetzenden ausdrücklichen Festsetzung aller Punkte mindestens die Abmachung enthält: was unter den Beteiligten als geboten oder umgekehrt: was als verboten, oder ferner auch: was als erlaubt gelten solle. Beim isolierten (unter Abstraktion von jeder Existenz einer »Rechtsordnung« zu denkenden) Tausch wird z. B. im idealtypischen Fall der vollen Explizität mindestens vereinbart: 1. als geboten: die Uebergabe und eventuell noch die Pflicht der Garantie des Besitzes der Tauschgüter gegen Dritte, — 2. als verboten: die Zurücknahme, 3. als erlaubt: die beliebige Verfügung jedes Teils über das ertauschte Gut. — Ein solcher isolierter rationaler »Tausch« dieses Typus ist einer der Grenzfälle der »organlosen« Vergesellschaftung. Ihm fehlen, außer der vereinbarten Ordnung, alle jene Merkmale, welche dem Zweckverein eignen. Er kann heteronom geordnet sein (durch Rechtsordnung oder Konvention) oder ganz autonom dastehen, in seinen »Erwartungen« bedingt durch das beiderseitige Vertrauen, daß der andere Teil sich aus gleichviel welchen Interessen vereinbarungsgemäß verhalten werde. Aber er ist weder ein autokephales noch ein heterokephales Gesellschaftshandeln, weil er überhaupt nicht als perennierendes »Gebilde« auftritt. Und auch das Auftreten von Tauschakten als Massenerscheinungen, auch als in sich kausal zusammenhängender Massenerscheinungen (»Markt«), stellt natürlich keineswegs ein Zweckvereinsgebilde dar, sondern ist gerade umgekehrt von diesem grundsätzlich geschieden. Der Fall des Tauschs ist zugleich geeignet zu veranschaulichen: daß das die Vergesellschaftung herbeiführende Handeln (Vergesellschaftungshandeln) nicht notwendig nur an den Erwartungen des Handelns der sich Vergesellschaftenden selbst orientiert sein muß. Sondern, im Beispiel, außerdem an den Erwartungen: daß Dritte, Unbeteiligte das Resultat des Tausches: »Besitzwechsel«, »respektieren« werden. Insoweit ist es bloßes »Gemeinschaftshandeln«, von der Art, die wir später »Einverständnishandeln« nennen werden.

Historisch finden wir die Stufenleiter der Entwicklung von der Gelegenheitsvergesellschaftung ausgehend und fortschreitend zum peremierenden »Gebilde« oft. Der typische Keim derjenigen Vergesellschaftung, welche wir heute »Staat« nennen, liegt in freien Gelegenheitsvergesellschaftungen von Beutelustigen zu einem Kriegszug unter selbstgewähltem Führer einerseits, in der Gelegenheitsvergesellschaftung der Bedrohten zur Abwehr anderseits. Es fehlt völlig das Zweckvermögen und die Dauer. Ist der Beutezug oder die Abwehr gelungen (oder: mißlungen) und die Beute verteilt, so hört die Vergesellschaftung zu bestehen auf. Von da bis zur

Dauervergesellschaftung der Kriegerschaft mit systematischer Besteuerung der Frauen, Waffenlosen, Unterworfenen und weiter zur Usurpierung richterlichen und verwaltenden Gesellschaftshandelns führt in lückenlosen Uebergängen ein weiter Weg. Umgekehrt kann aber auch — und das ist einer der verschiedenen bei Entstehung der »Volkswirtschaft« beteiligten Prozesse — aus den der Bedürfnisdeckung halber bestehenden perennierenden Vergesellschaftungen durch Zerfall das amorphe, ein »Gemeinschaftshandeln« darstellende Gebilde des »Markts« hervorgehen.

Das »psychische« Verhalten der Beteiligten, die Frage also: aus welchen letzten »inneren Lagen« heraus sie sich vergesellschaften und dann ihr Handeln an den vereinbarten Ordnungen orientieren, — ob sie sich ihnen lediglich aus nüchterner Zweckmäßigkeitserwägung oder aus leidenschaftlichem Attachement an die vereinbarten oder vorausgesetzten Vergesellschaftungszwecke, oder unter widerwilliger Hinnahme dieser als unvermeidlichen Uebels, oder weil sie dem Gewohnten entsprechen, oder warum sonst, fügen, — dies ist für die Existenz der Vergesellschaftung solange gleichgültig, als, im Effekt, in einem soziologisch relevanten Umfang die Chance jener Orientierung an der Vereinbarung tatsächlich besteht. Mit ihrer Beteiligung am Gesellschaftshandeln können ja die einzelnen Beteiligten gänzlich verschiedene, entgegengesetzte, und gegeneinander gerichtete Zwecke verfolgen und tun dies sehr häufig. Der Kriegsvölkerrechtsverband, die Rechtsvergesellschaftung für das Gemeinschaftshandeln auf dem Markt mit seinem Tausch- und Preiskampf sind nur besonders deutliche Beispiele dieses überall wiederkehrenden Sachverhalts. Alles Gesellschaftshandeln ist natürlich Ausdruck einer auf die Orientierung des Handelns, des fremden und eigenen, an seinen Ordnungen, aber an sich auf garnichts sonst gerichteten und daher sehr verschieden gearteten Interessenkonstellation bei den Beteiligten. Deren Inhalt läßt sich ganz allgemein nur rein formal dahin kennzeichnen, wie es schon mehrfach geschah: daß der einzelne auf das durch die Vergesellschaftung vereinbarte Handeln des oder der Anderen rechnen und daran sein eigenes Handeln orientieren zu können ein Interesse zu haben glaubt.

VI.

Es gibt Komplexe von Gemeinschaftshandeln, welche ohne eine zweckrational vereinbarte Ordnung dennoch 1. im Effekt so ablaufen, als ob eine solche stattgefunden hätte, und bei welchen 2. dieser spezifische Effekt durch die Art der Sinnbezogenheit des Handelns der Einzelnen mitbestimmt ist. — Jedes zweck-

rationale Eintauschen von »Geld« z. B. enthält, neben dem Einzelakt der Vergesellschaftung mit dem Tauschpartner, die sinnhafte Bezogenheit auf künftiges Handeln eines nur unbestimmt vorgestellten und vorstellbaren Umkreises von aktuellen und potentiellen Geldbesitzern, Geldliebhabern und Geldtauschreflektanten. Denn an der Erwartung: daß auch andere Geld »nehmen« werden, welche den Geldgebrauch erst möglich macht, wird das eigene Handeln orientiert. Die sinnhafte Orientierung ist dabei zwar, im allgemeinen, eine solche an den eigenen und indirekt auch an vorgestellten fremden individuellen Interessen an der eigenen bzw. der fremden Güterbedarfsdeckung. Aber sie ist keine Orientierung an einer gesatzten Ordnung über die Art der Güterbedarfsdeckung der vorgestellten Beteiligten. Vielmehr ist das, mindestens relative, Fehlen einer solchen (»gemeinwirtschaftlichen«) Ordnung der Bedarfsdeckung der am Geldgebrauch Beteiligten ja gerade Voraussetzung des Geldgebrauchs. Dennoch ist nun dessen Gesamtresultat normalerweise in vieler Hinsicht so geartet, »als ob« es durch Orientierung an einer Ordnung der Bedarfsdeckung aller Beteiligten erreicht worden sei. Und zwar ist dies der Fall *infolge* der sinnhaften Bezogenheit des Handelns des Geldgebrauchers, dessen Lage, wie die jedes Tauschenden beim Tausch, innerhalb gewisser Grenzen durchschnittlich so gestaltet ist, daß sein Interesse ihm ein gewisses Maß von Rücksichtnahme auf die Interessen Anderer normalerweise auferlegen wird, weil diese die normalen Bestimmungsgründe für diejenigen »Erwartungen« sind, die er seinerseits von ihrem Handeln hegen darf. Der »Markt«, als idealtypischer Komplex derartigen Handelns, zeigt also das oben mit »als ob« eingeführte Merkmal.

Eine *Sprach*gemeinschaft wird im idealtypischen »zweckrationalen« Grenzfall dargestellt durch zahlreiche einzelne Akte von Gemeinschaftshandeln, die orientiert sind an der Erwartung, bei einem Anderen »Verständnis« eines gemeinten Sinns zu erreichen. Daß dies massenhaft zwischen einer Vielheit von Menschen durch sinnhaft ähnlichen Gebrauch bestimmter äußerlich ähnlicher Symbole irgendwie annähernd so abläuft, »als ob« die Sprechenden ihr Verhalten an grammatischen zweckvoll vereinbarten Regeln orientierten, stellt, da es durch jene Sinnbezogenheit der Akte der individuellen Sprechenden determiniert ist, ebenfalls einen Fall dar, der dem eingangs erwähnten Merkmale entspricht.

Gemeinsam ist beiden aber fast ausschließlich jenes Merkmal. Denn die Art, wie jener Gesamteffekt entsteht, läßt sich zwar für beide Fälle in einigen äußerlichen Parallelen illustrieren, die aber keinen erheblichen Erkenntniswert haben. Auf das »als ob« läßt

sich also hier nur eine beide Male vorhandene Problemstellung für die Soziologie begründen, die aber sofort auf inhaltlich ganz verschiedene Begriffsreihen führt. Alle Analogien mit dem »Organismus« und ähnlichen Begriffen der Biologie sind zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Dazu tritt nun, daß keineswegs nur durch Gemeinschaftshandeln von Menschen ein Gesamteffekt hervorgebracht werden kann, welcher so aussieht, »als ob« das Handeln durch vereinbarte Ordnung determiniert sei, sondern ebenso und noch weit drastischer durch die verschiedenen Formen »gleichartigen« und »Massen«handelns, welche dem Gemeinschaftshandeln nicht zugehören.

Denn zum »Gemeinschaftshandeln« soll ja nach der gewählten Definition sinnhafte Bezogenheit des Handelns der einen »auf« das der andern gehören. »Gleichartigkeit« des Verhaltens mehrerer genügt also nicht. Auch nicht jede Art von »Wechselwirkung«. Auch nicht die »Nachahmung« rein als solche. Eine »Rasse« wird, möge das Verhalten der ihr Zugehörigen in irgend einem Punkte noch so gleichartig sein, zur »Rassengemeinschaft« für uns erst da, wo ein Handeln der Rassezugehörigen in gegenseitiger sinnhafter Bezogenheit entsteht: wenn z. B., um das absolute Minimum zu nehmen, Rassezugehörige in irgend einer Hinsicht sich von der »rassefremden« Umwelt »absondern« mit Bezug darauf, daß andere Rassezugehörige es auch tun (gleichviel ob in gleicher Art und Umfang). Wenn in einer Straße eine Masse von Passanten auf einen Regenschauer durch Aufspannen des Schirms reagieren, so ist das kein Gemeinschaftshandeln (sondern: ein »massenhaft gleichartiges« Handeln). Auch nicht dasjenige Handeln, welches durch den bloßen, nicht mit sinnhafter Bezogenheit verbundenen »Einfluß« des Verhaltens anderer hervorgerufen wird. Beispielsweise bei einer Panik. Oder wenn eine Masse von Straßenpassanten im Fall eines Gedränges irgend einer »Massensuggestion« unterliegt. In solchen Fällen einer Beeinflussung des Verhaltens der einzelnen durch die bloße Tatsache, daß auch andere Situationsbeteiligte sich in bestimmter Art verhalten, wollen wir von »massenbedingtem Sichverhalten« sprechen. Denn es ist kein Zweifel, daß die bloße Tatsache der simultan und selbst der örtlich getrennt handelnden, aber (z. B. durch die Presse) zueinander in Beziehung gesetzten »Masse« die Art des Verhaltens aller Einzelnen in einer hier nicht zu erörternden Art, deren Analyse den Gegenstand »massenpsychologischer« Untersuchung bildet, beeinflussen kann. Der Uebergang vom »massenbedingten Handeln« zum Gemeinschaftshandeln ist natürlich in der Realität vollkommen flüssig. Schon die Panik enthält selbstverständlich neben rein massenbedingtem auch Elemente von Gemeinschaftshandeln. Das Verhalten

jener Straßenpassanten entwickelt sich dazu, wenn etwa bei Bedrohung durch einen bewaffneten Trunkenbold eine Vielzahl von ihnen sich auf diesen stürzt und ihn durch gemeinsames, eventuell »arbeitsteiliges«, Zugreifen festhält. Oder wenn das Gleiche geschieht, um einem schwer Verletzten gemeinsame Nothilfe angedeihen zu lassen. Da hier »arbeitsteilig« gehandelt wird, zeigt sich die Selbstverständlichkeit: daß Gemeinschaftshandeln nichts mit »gleichartigem« Handeln als solchem zu tun hat, sondern oft das Gegenteil bedeutet. Darin liegt auch die Verschiedenheit vom »nachahmenden« Handeln. »Nachahmung« kann bloßes »massenbedingtes« Sichverhalten oder mehr ein am Verhalten des Nachgeahmten im Sinn der »Nachbildung« orientiertes Handeln sein. Und dies wiederum mehr wegen einer — zweckrationalen oder andern — Schätzung des Wertes des nachgeahmten Handelns an sich, oder nur in sinnhafter Bezogenheit auf Erwartungen: z. B. aus »Konkurrenz«-Notwendigkeiten. Es führt eine umfassende Skala von Uebergängen bis zu jenem Fall eines sehr spezifischen Gemeinschaftshandelns: wo ein Sichverhalten um deswillen nachgebildet wird, weil es als Merkmal der Zugehörigkeit zu einem Kreise von Menschen gilt, welche — gleichviel aus welchem Grunde — eine spezifische »soziale Ehre« beanspruchen und, in gewissem Umfang, auch genießen. Dieser letztere Fall aber überschreitet offenbar schon den Bereich des nur »nachahmenden« Handelns und wird durch diese Kategorie nicht erschöpfend charakterisiert.

Das Bestehen einer »Sprachgemeinschaft« bedeutet für uns nicht: daß massenbedingte Gleichartigkeit bei der Hervorbringung bestimmter Lautkomplexe existiere (das ist gar nicht erforderlich), auch nicht nur: daß der Eine »nachahmt«, was Andere tun, sondern vielmehr ein Verhalten bei »Aeußerungen«, welches an bestimmten, innerhalb eines Menschenkreises durchschnittlich bestehenden Chancen sich »verständlich« zu machen, sinnhaft orientiert ist und daher diesen sinnhaften Effekt im Durchschnitt auch erwarten »darf«. Ebenso wie »Herrschaft« nicht bedeutet: daß eine stärkere Naturkraft sich, irgendwie, Bahn bricht, sondern: eine sinnhaftes Bezogensein des Handelns der Einen (»Befehl«) auf das der Anderen (»Gehorsam«) und entsprechend umgekehrt, derart, daß im Durchschnitt auf das Eintreffen der Erwartungen, an welchen das Handeln beiderseits orientiert ist, gezählt werden d a r f.

Eine durch brauchbare Merkmale ausgezeichnete Kategorie von Erscheinungen gibt also jenes durch »als ob« gekennzeichnete Phänomen nicht ab. Wir wollen statt dessen im Anschluß an das über die »Nachahmung« und die »Herrschaft« soeben Gesagte eine andere Unterscheidung in dies Vielerlei von Sachverhalten hinein-

tragen: Unter »Einverständnis« nämlich wollen wir den Tatbestand verstehen: daß ein an Erwartungen des Verhaltens Anderer orientiertes Handeln um deswillen eine empirisch »geltende« Chance hat, diese Erwartungen erfüllt zu sehen, weil die Wahrscheinlichkeit objektiv besteht: daß diese Andern jene Erwartungen trotz des Fehlens einer Vereinbarung als sinnhaft »gültig« für ihr Verhalten praktisch behandeln werden. Begrifflich gleichgültig sind die Motive, aus welchen dieses Verhalten der Anderen erwartet werden darf. Der Inbegriff von Gemeinschaftshandeln, welcher und soweit er in einer durch Orientierung an solchen »Einverständnis«-Chancen bedingten Art abläuft, soll »Einverständnishandeln« heißen.

Das objektiv — im Sinn der abschätzbaren Chancen — »geltende« Einverständnis ist natürlich nicht zu verwechseln mit dem subjektiven Zählen des einzelnen Handelnden darauf: daß andere die von ihm gehegten Erwartungen als sinnhaft gültig behandeln werden. Ebensowenig wie die empirische Geltung einer vereinbarten Ordnung mit der subjektiven Erwartung der Innehaltung ihres subjektiv gemeinten Sinnes. In beiden Fällen besteht aber zwischen dem (logisch unter der Kategorie der »objektiven Möglichkeit« erfaßten) durchschnittlichen objektiven Gelten der Chance und den jeweils durchschnittlichen subjektiven Erwartungen gegenseitig die Beziehung der verständlich adäquaten Verursachtheit. — Das subjektive Orientieren des Handelns am Einverständnis kann, ebenso wie bei der Vereinbarung, im Einzelfall nur scheinbar oder nur annähernd vorliegen und das wird auf den Grad und die Eindeutigkeit der empirischen Geltungschancen nicht ohne Wirkung bleiben. Die einzelnen durch Einverständnis Vergemeinschafteten können absichtsvoll einverständniswidrig, ganz ebenso wie die Vergesellschafteten vereinbarungswidrig handeln. Wie bei der Vergesellschaftung der »Dieb« unseres Beispiels, so kann z. B. beim Herrschafts-Einverständnis der »Ungehorsame« dennoch an dessen, subjektiv erfaßten, Sinngehalt sein Handeln (durch Verhehlung) orientieren. Der Begriff »Einverständnis« darf daher auch in subjektiver Hinsicht nicht etwa verwechselt werden mit der »Zufriedenheit« der Beteiligten über dessen empirische Geltung. Furcht vor üblen Folgen kann das »Sichfügen« in den durchschnittlichen Sinngehalt einer Gewaltherrschaftsbeziehung ganz ebenso bedingen wie das Eingehen einer dem Einzelnen unerwünschten »freien« Vereinbarung. Dauernde Unzufriedenheit gefährdet freilich die Chancen des empirischen Bestandes, hebt aber das Einverständnis so lange nicht auf, als der Gewaltherrscher auf eine (dem durchschnittlich erfaßten Sinn entsprechende) Befolgung seiner Befehle zählen zu können objektiv eine relevante Chance hat. Warum? ist insofern

wichtig, als — ganz wie bei der Vergesellschaftung — die bloße Orientiertheit an den »Erwartungen« des Verhaltens des oder der Anderen (z. B. bloße »Furcht« der »Gehorchenden« vor dem »Herrn«) den Grenzfall und ein hohes Maß von Labilität bedeutet, da die »Erwartungen« auch hier um so mehr objektiv »begründet« sind, je mehr mit Wahrscheinlichkeit darauf gezählt werden kann, daß die »Einverstandenen« durchschnittlich ein (subjektiv) »einverständnisgemäßes« Handeln als für sie (gleichviel warum) »verbindlich« ansehen werden. Auch Vereinbarungen »gelten« letztlich kraft dieses (Legalitäts-)Einverständnisses. Geltendes Einverständnis darf dabei nicht mit »stillschweigender Vereinbarung« identifiziert werden. Natürlich führt von der explicite vereinbarten Ordnung zum Einverständnis eine Skala von Uebergängen, auf welcher sich auch ein solches Verhalten findet, welches die Beteiligten durchschnittlich gegenseitig als eine stillschweigend vereinbarte Ordnung praktisch behandeln. Dies bietet aber prinzipiell gegenüber der ausdrücklichen Vereinbarung keine Besonderheit. Und eine »undeutliche« Vereinbarung ist empirisch eine nach den jeweils verbreiteten Deutungsgewohnheiten der Chance verschiedener praktischer Konsequenzen besonders stark ausgesetzte Ordnung. Dagegen das »geltende« Einverständnis in seinem reinen Typus enthält nichts mehr von Satzung oder, speziell, von Vereinbarung. Die durch Einverständnis Vergemeinschafteten können unter Umständen persönlich nie etwas voneinander gewußt haben und dabei kann dennoch das Einverständnis sogar eine empirisch fast unverbrüchlich geltende »Norm« darstellen: so beim sexuellen Verhalten zwischen erstmalig zusammentreffenden Mitgliedern einer exogamen Sippe, die sich ja oft weithin durch politische und selbst sprachverschiedene Gemeinschaften hindurch erstreckt. Ebenso beim Geldgebrauch, wo das Einverständnis in der Chance des nach dem gemeinten Sinn bei dem betreffenden Tauschakt als Geld behandelten Gutes besteht, von einer unbekannten Vielzahl als »gültiges« Mittel zur Zahlung von Schulden, d. h. zur Ableistung eines als »verbindlich« geltenden Gemeinschaftshandelns behandelt zu werden.

Es gehört nicht jedes Gemeinschaftshandeln zur Kategorie des Einverständnishandelns, sondern erst jenes, welches durchschnittlich seine Orientierung eben auf die Chance des Einverständnisses gründet. Die soziale Absonderung von Rassegenossen also z. B. dann, wenn in irgendeinem relevanten Grade darauf gezählt werden darf, daß die Beteiligten sie im Durchschnitt wie ein verbindliches Verhalten praktisch behandeln werden. Sonst liegt, je nachdem, massenbedingtes oder einfaches Gemeinschaftshandeln der Einzelnen ohne Einver-

ständnis vor. Die Flüssigkeit des Uebergangs liegt auf der Hand. Besonders stark ist sie in Fällen wie bei der Festhaltung des Trunkenbolds oder der Nothilfe. Mehr als bloß faktisches Zusammen w i r k e n durch einfaches Gemeinschaftshandeln liegt da bei den einzelnen Mithandelnden subjektiv nur dann vor, wenn das Handeln an irgendeinem als empirisch »geltend« vorausgesetzten Einverständnis orientiert ist, also etwa: daß jeder Einzelne bei jenem aktuellen Zusammenhandeln so weit und so lange beteiligt zu bleiben sich verbunden halten werde, wie dies dem durchschnittlich erfaßten »Sinn« desselben entspreche. Jene beiden Beispiele verhalten sich dabei graduell durchschnittlich verschieden: Nothilfehandeln mehr im Sinn des Bestehens einer Einverständnischance, also eines Einverständnishandelns, das andere mehr als bloß faktisch zusammenwirkendes Gemeinschaftshandeln. Und natürlich ist nicht jedes äußerlich als ein »Zusammenwirken« sich präsentierende Verhalten mehrerer schon ein Gemeinschafts- oder gar ein Einverständnishandeln. Und ein äußerliches Zusammenhandeln gehört seinerseits andererseits keineswegs zum Begriff des Einverständnishandelns. Es fehlt z. B. in allen Fällen der sinnhaften Bezogenheit auf das Handeln unbekannter Dritter ganz. In ähnlicher Art wie in jenen beiden Beispielen unterscheidet sich graduell auch das Einverständnishandeln der Sippegenossen von dem auf das potentielle Handeln anderer Tauschreflektanten bezogenen Gemeinschaftshandeln. Nur soweit, als im letzteren Fall die Erwartungen sich auf Chancen der durchschnittlichen Orientiertheit des fremden Handelns an angenommenen G ü l t i g keiten gründet, also normalerweise nur soweit sie »Legalitätserwartungen« sind, konstituieren sie hier Einverständnis. Und nur insoweit ist also das Handeln Einverständnishandeln. Im übrigen nur: einverständnis b e d i n g t e s Gemeinschaftshandeln. Andererseits zeigt schon das Beispiel der Nothilfe, daß das »Einverständnis« zum Inhalt auch eine ganz konkrete Zweckbezogenheit ohne abstrakten »Regel«-Charakter haben kann. Es kann aber auch in Fällen, wo wir ein »Perennieren« einer und derselben Einverständnisvergemeinschaftung, etwa einer »Freundschaft«, annehmen, ein fortwährend inhaltlich wechselnder und nur durch Bezugnahme auf einen idealtypisch konstruierbaren, von dem jeweils Handelnden irgendwie als geltend behandelten, perennierenden S i n n gehalt angebbarer Inhalt sein. Auch dieser kann bei bleibender Identität der Personen wechseln: dann ist es auch hier durchaus Frage der Zweckmäßigkeit, ob man die nunmehrige Beziehung als veränderte »Fortsetzung« oder als »neu« bezeichnen will. Dies Beispiel, und erst recht etwa das einer erotischen Beziehung, zeigt ferner, daß selbstverständlich die das Einverständnis konstituierenden Sinn-

bezogenheiten und »Erwartungen« nicht im mindesten den Charakter eines zweckrationalen Kalküls und einer Orientierung an rational konstruierbaren »Ordnungen« haben müssen. Die »geltende« Orientiertheit an »Erwartungen« besagt beim Einverständnis vielmehr lediglich: daß der Eine durchschnittlich sein eigenes Verhalten auf einen bestimmten mehr oder minder häufig als »gültig« angenommenen, aber dabei vielleicht höchst irrationalen Sinngehalt des (inneren oder äußeren) Verhaltens des Anderen einstellen zu können die Chance hat. Durchaus eine Frage des Einzelfalls ist es daher auch, ganz ebenso wie bei der Vergesellschaftung: inwieweit aus dem durchschnittlich etwa in »Regeln« angebbaren Sinngehalt des Einverständnisses durchschnittlich generelle Regelmäßigkeiten des praktischen Verhaltens folgen. Denn auch hier ist das einverständnisbedingte Handeln nicht mit dem Einverständnishandeln identisch. »Standeskonvention« z. B. ist ein Einverständnishandeln, konstituiert durch dasjenige Verhalten, welches jeweils durchschnittlich als obligatorisch empirisch »gilt«: Durch das »Geltungs«-Einverständnis unterscheidet sich die »Konvention« von der bloßen, auf irgend einer »Eingeübtheit« und gewohnten »Eingestelltheit« beruhenden »Sitte«, wie durch das Fehlen des Zwangsapparats vom »Recht«, — natürlich nach beiden Seiten flüssig. Eine Standeskonvention kann nun aber faktische Konsequenzen für das Verhalten der Teilhaber herbeizuführen geeignet sein, welche empirisch nicht als einverständismäßig obligatorisch gelten. Feudale Konventionen z. B. können die Auffassung des Handels als widersittlich bedingen und infolgedessen eine Herabsetzung des Maßes der eigenen Legalität im Verkehr mit Händlern herbeiführen.

Gänzlich verschiedene subjektive Motive, Zwecke und »innere Lagen«, zweckrational oder »nur psychologisch« verständliche, können als Resultante ein seiner subjektiven Sinnbezogenheit nach gleiches Gemeinschaftshandeln, und ebenso ein seiner empirischen Geltung nach gleiches »Einverständnis« erzeugen. Reale Grundlage des Einverständnishandelns ist lediglich eine auf die je nachdem verschieden eindeutige Geltung des »Einverständnisses« und nichts anderes hinwirkende Konstellation »äußerlicher« oder »innerlicher« Interessen, deren Bestand durch untereinander im übrigen sehr heterogene inneren Lagen und Zwecke der Einzelnen bedingt sein kann. Damit ist natürlich nicht etwa geleugnet, daß für die einzelnen nach der vorwaltenden subjektiven »Sinnrichtung« zu scheidenden Arten von Gemeinschaftshandeln sowohl wie speziell von Einverständnishandeln sich recht wohl Motive, Interessen und »inneren Lagen« inhaltlich angeben lassen, welche durchschnittlich am häufigsten deren Entstehung und Fortbestand begründen. Eben diese Feststellung ist ja eine

der Aufgaben jeder inhaltlichen Soziologie. Solche ganz allgemeine Begriffe aber, wie sie hier zu definieren waren, sind notwendig inhaltsarm. Flüssig ist naturlich der Uebergang vom Einverständnishandeln zum Gesellschaftshandeln — welches ja lediglich den durch Satzung geordneten Spezialfall darstellt. So geht das Einverständnishandeln von Trambahnpassagieren, welche in einem Konflikt eines anderen Passagiers mit dem Schaffner für jenen »Partei ergreifen«, in Gesellschaftshandeln über, wenn sie sich nachher etwa zu einer gemeinsamen »Beschwerde« verbinden. Und vollends wo immer zweckrational eine Ordnung geschaffen wird, ist »Vergesellschaftung« vorhanden, wenn auch in höchst verschiedenem Umfang und Sinn. So entsteht Vergesellschaftung schon, wenn etwa für die sich einverständnismäßig, aber ohne Vereinbarung, »absondernden« Rassegenossen eine »Zeitschrift« mit »Verlegern«, »Herausgebern«, »Mitarbeitern«, »Abonnenten« gegründet wird, von der aus nun das bisher amorphe Einverständnishandeln »Direktiven« mit verschieden großen Geltungschancen empfängt. Oder wenn für eine Sprachgemeinschaft eine »Akademie« nach Art der Crusca und »Schulen«, in denen grammatische Regeln gelehrt werden, entstehen. Oder für die »Herrschaft« ein Apparat von rationalen Ordnungen und Beamten. Und umgekehrt pflegt fast jeder Vergesellschaftung ein über den Umkreis ihrer rationalen Zwecke hinaus übergreifendes (»vergesellschaftungs b e d i n g t e s«) Einverständnishandeln zwischen den Vergesellschaften zu entspringen. Jeder Kegelklub hat für das Verhalten der Teilnehmer zueinander »konventionelle« Konsequenzen, d. h. er stiftet außerhalb der Vergesellschaftung liegendes an »Einverständnis« orientiertes Gemeinschaftshandeln.

Der einzelne Mensch ist nun bei seinem Handeln fortwährend an zahlreichem und immer anderem Gemeinschaftshandeln, Einverständnishandeln und Gesellschaftshandeln beteiligt. Sein Gemeinschaftshandeln kann denkbarerweise in jedem einzelnen Akt auf einen anderen Umkreis fremden Handelns und auf andere Einverständnisse und Vergesellschaftungen sinnhaft bezogen sein. Je zahlreicher und mannigfaltiger nach der Art der für sie konstitutiven Chancen nun die Umkreise sind, an denen der einzelne sein Handeln r a t i o n a l orientiert, desto weiter ist die »rationale gesellschaftliche D i f f e r e n z i e r u n g« vorgeschritten, je mehr es den Charakter der V e r g e s e l l s c h a f t u n g annimmt, desto weiter die »rationale gesellschaftliche O r g a n i s a t i o n.« An einer Vielzahl von Arten des Gemeinschaftshandeln kann dabei der einzelne natürlich auch durch ein und denselben Akt seines Handelns beteiligt sein. Ein Tauschakt, den jemand mit X, dem Bevollmächtigten von Y, vollzieht, der etwa seinerseits »Organ« eines Zweck-

vereins ist, enthält 1. eine Sprach- und 2. Schriftvergesellschaftung, 3. eine Tauschvergesellschaftung mit X persönlich, 4. eine solche mit Y persönlich, 5. eine solche mit dem Gesellschaftshandeln der an jenem Zweckverein Beteiligten; 6. ist der Tauschakt in seinen Bedingungen an den Erwartungen des potentiellen Handelns anderer Tauschreflektanten (Konkurrenten von beiden Seiten) und an den entsprechenden Legalitätseinverständnissen mit orientiert usw. Eine Handlung muß zwar Gemeinschaftshandeln darstellen, um Einverständnis handeln zu sein, nicht aber um einverständnis orientiert zu sein. Jede Disposition über Vorräte und Besitztümer eines Menschen ist, ganz abgesehen davon, daß sie normalerweise erst durch die Chance des Schutzes, welchen der Zwangsapparat der politischen Gemeinschaft gewährt, möglich wird, auch dann und soweit einverständnisorientiert, als sie im Hinblick auf die Möglichkeit der Veränderung der eigenen Vorräte durch Tausch nach außen erfolgt. Vollends eine geldwirtschaftliche »Privatwirtschaft« umschließt eitel Gesellschafts-, Einverständnis- und Gemeinschaftshandeln. Nur der rein theoretische Grenzfall: die Robinsonade, ist von allem Gemeinschaftshandeln und daher auch von allem einverständnisorientierten Handeln völlig frei. Denn sie ist sinnhaft lediglich auf die Erwartungen des Verhaltens der Naturobjekte bezogen. Ihre bloße Denkbarkeit genügt daher, um deutlich zu illustrieren: daß nicht alles »wirtschaftliche« Handeln schon begrifflich Gemeinschaftshandeln in sich schließt. Der Sachverhalt ist vielmehr ganz generell der: daß gerade die begrifflich »reinsten« Typen in den einzelnen Sphären des Handelns jenseits des Gemeinschaftshandelns und der Einverständnisse liegen, auf dem Gebiet des Religiösen ebenso wie in der Wirtschaft, der wissenschaftlichen und künstlerischen Konzeption. Der Weg der »Objektivation« führt nicht notwendig, freilich aber der Regel nach schnell zum Gemeinschaftshandeln und, wenn auch nicht notwendig immer, so doch in aller Regel speziell zum Einverständnishandeln.

Ganz und gar nicht darf man, nach allem Gesagten, Gemeinschaftshandeln, Einverständnis und Vergesellschaftung etwa mit der Vorstellung eines »Mit- und Füreinander« im Gegensatz zu einem »Gegeneinander« identifizieren. Nicht nur selbstverständlich die ganz amorphe Vergemeinschaftung, sondern auch »Einverständnis« ist für uns durchaus nicht identisch mit »Exklusivität« gegen andere. Ob ein Einverständnishandeln »offen« ist, d. h. jederzeit jedem, der da will, die Beteiligung möglich ist, oder ob und in welchem Maße es »geschlossen« ist, d. h. die Beteiligten die Teilnahme daran für Dritte, rein einverständnismäßig oder durch Vergesellschaftung, unmöglich machen, ist Frage des Einzelfalles. Eine konkrete Sprachgemeinschaft oder Marktgemeinschaft haben jeweils irgendwo (meist: flüssige)

Grenzen. D. h. jeweils kann normalerweise nicht jeder überhaupt existierende Mensch bei den »Erwartungen« als — aktueller und potentieller — Teilhaber des Einverständnisses in Betracht gezogen werden, sondern nur eine, oft höchst unbestimmt zu begrenzende, Vielheit. Aber die Sprachgemeischaftsbeteiligten z. B. haben normalerweise kein Interesse am Ausschluß Dritter vom Einverständnis (wohl natürlich, je nach Umständen, an einer konkreten Konversation), und auch die Marktinteressenten sind oft gerade an der »Erweiterung« des Marktes interessiert. Dennoch können sowohl eine Sprache (als sakrale, ständische oder Geheimsprache) wie ein Markt monopolistisch durch Einverständnis und Vergesellschaftung »geschlossen« werden. Und andererseits kann selbst die normalerweise durch Vergesellschaftung geschlossene Beteiligung am spezifischen Gemeinschaftshandeln konkreter politischer Machtgebilde, gerade im Machtinteresse, weitgehend [für »Einwanderer«] offengehalten werden.

Die am Einverständnishandeln Beteiligten können mit diesem ein gemeinsames gegen außen gerichtetes Interesse verfolgen. Aber dies ist nicht nötig. Einverständnishandeln ist nicht gleich »Solidarität« und auch Gesellschaftshandeln ist keineswegs ein exklusiver Gegensatz zu demjenigen Gemeinschaftshandeln von Menschen, welches wir »Kampf« nennen, d. h. — ganz allgemein — dem Streben, den eigenen Willen gegen einen widerstrebenden anderen, unter Orientierung an den Erwartungen des Verhaltens des Andern, durchzusetzen. Der Kampf durchzieht vielmehr potentiell alle Arten von Gemeinschaftshandeln überhaupt. Inwieweit z. B. ein Akt der Vergesellschaftung den Ausdruck der Solidarität gegen Dritte oder ein Interessenkompromiß oder nur eine aus irgendwelchen Gründen den Beteiligten erwünscht gewesene Verschiebung der Kampfformen und Kampfgegenstände dem durchschnittlich (aber vielleicht individuell verschieden) subjektiv gemeinten Zweck nach praktisch bedeutet, ist Sache des Einzelfalls. Oft von jedem etwas. Es gibt keinerlei Einverständnisgemeinschaft, einschließlich der mit schrankenlosestem Hingabegefühl verknüpften, wie etwa erotischer oder charitativer Beziehungen, welche nicht, jenem Gefühl zum Trotz, rücksichtsloseste Vergewaltigung des anderen in sich schließen könnte. Und die Mehrzahl aller »Kämpfe« schließt andererseits irgend ein Maß von Vergesellschaftung oder Einverständnis ein. Es liegt hier der bei soziologischen Begriffen häufige Fall vor, daß deren Tatbestände sich teilweise überdecken, und zwar vermöge der gleichen, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus angesehenen, Merkmale. Der von jeglicher Art von Vergemeinschaftung mit dem Gegner ganz freie Kampf ist nur ein Grenzfall. Von einem Mongolensturm etwa ausgehend, über die heutige, »völ-

kerrechtlich«, sei es noch so prekär, mitbedingte Art der Kriegsführung, weiter über die ritterliche Fehde, wo die zulässigen Waffen und Kampfmittel geregelt werden (»Messieurs les Anglais, tirez les premiers«), zum geregelten gerichtlichen Zweikampf und zur freundschaftlichen »Bestimmungsmensur«, die schon dem sportlichen »Wettkampf« zugehört, finden wir stufenweise zunehmende Fragmente einer Einverständnis-Vergemeinschaftung der Kämpfer, und wo der gewaltsame Kampf in »Konkurrenz«, sei es um olympische Kränze oder Wahlstimmen oder sonstige Machtmittel oder um soziale Ehre oder Gewinn übergeht, vollzieht er sich durchaus auf dem Boden einer rationalen Vergesellschaftung, deren Ordnungen dabei als »Spielregeln« dienen, welche die Kampfformen bestimmen, damit aber auch die Kampfchancen verschieben. Die von Stufe zu Stufe zunehmende »Befriedung« im Sinn des Zurücktretens physischer Gewaltanwendung schiebt diese nur zurück, ohne jemals den Appell an sie ganz auszuschalten. Nur ist im Verlauf der historischen Entwicklung ihre Anwendung zunehmend von dem Zwangsapparat einer bestimmten Art von Vergesellschaftung oder Einverständnis-Gemeinschaft: der politischen, monopolisiert und in die Form der geordneten Zwangsandrohung durch die Mächtigen und schließlich durch eine formell sich neutral gebärdende Gewalt verwandelt worden. Der Umstand, daß »Zwang«, physischer oder psychischer Art, irgendwie fast allen Vergemeinschaftungen zugrunde liegt, hat uns nun noch kurz, aber nur soweit als es zur Ergänzung der bisherigen idealtypischen Begriffe erforderlich ist, zu beschäftigen.

VII.

Ein Sachverhalt ist uns in den gelegentlich verwerteten Beispielen schon mehrfach begegnet und jetzt noch spezieller herauszuheben: der Fall nämlich, daß jemand »ohne sein Zutun« an einer Einverständnisgemeinschaft beteiligt wird und bleibt. Das ist bei einem amorphen Einverständnishandeln — etwa des »Sprechens« — etwas keiner weiteren Erörterung Bedürftiges. Denn Jeder ist jeweilig an ihm »beteiligt«, dessen jeweiliges Handeln der von uns als Merkmal angenommenen Voraussetzung (Einverständnis) entspricht. Aber nicht immer so einfach liegt es im übrigen. Es wurde oben als Idealtypus der »Vergesellschaftung« der auf einer ausdrücklichen Vereinbarung von Mitteln, Zwecken, Ordnungen beruhende rationale »Zweckverein« hingestellt. Dabei wurde nun schon festgestellt: daß und in welchem Sinn ein solcher als ein trotz des Wechsels der Beteiligten perennierendes Gebilde angesehen werden kann. Immerhin war noch vorausgesetzt, daß die »Beteiligung« der Einzelnen: die im

Durchschnitt begründete Erwartung, daß Jeder sein Handeln an der Ordnung orientiere, auf besonderer rationaler Vereinbarung mit allen Einzelnen beruhe. Es gibt aber sehr wichtige Vergesellschaftungsformen, bei denen das Gesellschaftshandeln in weitgehendem Maße wie beim Zweckverein rational durch von Menschen geschaffene Satzungen nach Mitteln und Zwecken geordnet, also »vergesellschaftet« ist und innerhalb deren dennoch geradezu als Grundvoraussetzung ihres Bestandes gilt: daß der Einzelne normalerweise in die Beteiligung am Gesellschaftshandeln und also in die Mitbetroffenheit von jenen Erwartungen der Orientiertheit seines Handeln an jenen von Menschen geschaffenen Ordnungen ohne sein Zutun hineingerät. Das für sie konstitutive Gemeinschaftshandeln ist gerade dadurch charakterisiert: daß beim Vorliegen gewisser objektiver Tatbestände bei einer Person von dieser die Beteiligung am Gemeinschaftshandeln, insbesondere also die Orientierung ihres Handelns an den Ordnungen erwartet, und zwar im Durchschnitt deshalb mit Recht erwartet wird, weil die betreffenden Einzelnen empirisch als zur Teilnahme an dem für die Gemeinschaft konstitutiven Gemeinschaftshandeln »verpflichtet« gelten und weil die Chance besteht, daß sie eventuell auch gegen ihren Widerstand dazu (sei es auch in noch so gelinder Form) angehalten werden durch einen »Zwangsapparat«. Die Tatbestände, an welche jene Erwartung in einem besonders wichtigen Fall: der politischen Gemeinschaft, sich knüpft, sind z. B. vor allem: Abstammung von bestimmten Personen oder Geburt und unter Umständen sogar bloßer Aufenthalt oder doch schon bestimmte Handlungen innerhalb eines bestimmten Gebiets. Die normale Art des Eintritts des Einzelnen in die Gemeinschaft ist dann: daß er in die Beteiligung »hineingeboren« und »hineinerzogen« wird. Wir wollen solche Gemeinschaften, bei denen dieser Sachverhalt, also: 1. im Gegensatz zum freiwilligen »Zweckverein«: die Zurechnung auf Grund rein objektiver Tatbestände unabhängig von Erklärungen der Zugerechneten, — 2. im Gegensatz zu den einer absichtsvollen rationalen Ordnung entbehrenden, in dieser Hinsicht also amorphen Einverständnisvergemeinschaftungen, die Existenz solcher rationaler von Menschen geschaffener Ordnungen und eines Zwangsapparates als einer das Handeln mitbestimmenden Tatsache, als »Anstalten« bezeichnen. Nicht jede Gemeinschaft also, in die man normalerweise hineingeboren und -erzogen wird, ist »Anstalt«: nicht z. B. die Sprachgemeinschaft oder die Hausgemeinschaft. Denn beide entbehren derartiger rationaler Satzungen. Wohl aber diejenige Strukturform der politischen Gemeinschaft, welche man als »Staat« und z. B. diejenige der religiösen, welche man im strengen technischen Sinn als »Kirche« zu bezeichnen pflegt.

Wie das an einer rationalen Vereinbarung orientierte Gesellschafthandeln zum Einverständnishandeln, so verhält sich die Anstalt mit ihren rationalen Satzungen zum »V e r b a n d«. Als Verbandshandeln gilt uns ein nicht an Satzung, sondern an Einverständnis orientiertes, also: ein Einverständnishandeln, bei welchem 1. die Zurechnung des Einzelnen zur Teilnahme einverständnismäßig ohne sein eigenes darauf zweckrational gerichtetes Zutun erfolgt und bei welchem ferner 2. trotz des Fehlens einer darauf abgezweckten gesatzten Ordnung dennoch jeweils bestimmte Personen (Gewalthaber) einverständnismäßig w i r k s a m e Ordnungen für das Handeln der einverständnismäßig zum Verband gerechneten Beteiligten erlassen, wenn ferner 3. sie selbst oder andere Personen sich zur eventuellen Ausübung von physischem oder psychischem, wie immer geartetem, Zwang gegen einverständniswidrig sich verhaltende Teilnehmer bereit halten. Stets handelt es sich natürlich, wie bei allem »Einverständnis«, um d u r c h s c h n i t t l i c h eindeutig verstandenen Sinngehalt und wandelbare D u r c h s c h n i t t s chancen der empirischen Geltung. Die urwüchsige »Hausgemeinschaft«, bei welcher der »Hausherr« — ebenso ein der rationalen Satzung entbehrendes »patrimoniales« politisches Gebilde, bei welchem der »Fürst«, — ebenso eine Gemeinschaft eines »Propheten« mit »Jüngern«, bei welcher der erstere, — eine nur einverständnismäßig bestehende religiöse »Gemeinde«, bei welcher etwa ein erblicher »Hierarch« der Gewalthaber ist, — sind »Verbände« von leidlich reinem Typus. Der Fall bietet prinzipiell sonst gegenüber dem anderweiten »Einverständnishandeln« keine Besonderheiten, und dessen ganze Kasuistik ist sinngemäß darauf anwendbar. In der modernen Zivilisation ist nun fast alles Verbandshandeln mindestens partiell durch rationale Ordnungen — die »Hausgemeinschaft« z. B. heteronom durch das von der Staatsanstalt gesatzte »Familienrecht« — irgendwie geordnet. Der Uebergang zur »Anstalt« ist also flüssig. Dies umsomehr, als es andrerseits nur sehr wenige »reine« Typen von Anstalten gibt. Denn je vielseitiger das sie konstituierende Anstaltshandeln ist, desto regelmäßiger ist jeweils nicht dessen Gesamtheit zweckrational durch Satzung geordnet. Diejenigen Satzungen z. B., welche für das Gesellschaftshandeln politischer Anstalten — wir nehmen ad hoc an: durchweg zweckrational — geschaffen werden und den Namen »Gesetze« führen, greifen, in aller Regel wenigstens, zunächst nur fragmentarisch Tatbestände heraus, deren rationale Ordnung von irgend welchen Interessenten jeweils erstrebt wird. Das tatsächlich den Bestand des Gebildes konstituierende Einverständnishandeln übergreift also nicht nur normalerweise ihr an zweckrationalen Satzungen orientierbares Gesell-

schaftshandeln, wie dies ja auch bei den meisten Zweckvereinen der Fall ist, sondern es ist auch normalerweise dem letzteren gegenüber das ältere. Das »Anstaltshandeln« ist der rational geordnete Teil eines »Verbandshandelns«, die Anstalt ein partiell rational geordneter Verband. Oder — der Uebergang ist soziologisch angesehen durchaus flüssig — die Anstalt ist zwar eine völlig rationale »Neuschöpfung«, aber doch nicht in einem gänzlich »verbandsleeren« Geltungsbereich. Sondern es wird schon vorher bestehendes Verbandshandeln oder verbandsgeregeltes Handeln, z. B. unter »Annexion« oder Vereinigung der bisherigen Verbände zur neuen Gesamtanstalt, vermittelst einer Serie von darauf gerichteten Satzungen entweder gänzlich neuen Ordnungen für das verbandsbezogene oder aber für das verbandsgeregelte Handeln oder für beides unterstellt; oder es wird nur ein Wechsel des Verbandes, auf den das Handeln nunmehr zu beziehen bzw. als durch dessen Ordnungen betroffen es anzusehen ist, oder nur ein Wechsel des Personals der Anstaltsorgane und speziell des Zwangsapparates vorgenommen.

Die Entstehung neuer Anstalts-Satzungen jeder Art nun vollzieht sich durchweg, mag sie mit einem als »Neuschöpfung« einer Anstalt zu betrachtenden Hergang verbunden sein oder im normalen Verlauf des Anstaltshandelns geschehen, nur in den allerseltensten Fällen durch autonome »Vereinbarung« aller an demjenigen künftigen Handeln, für welches nach dem durchschnittlich gemeinten Sinn Loyalität gegenüber der Satzung erwartet wird, Beteiligten. Sondern fast ausschließlich durch »Oktroyierung«. Diese bedeutet: Bestimmte Menschen proklamieren eine Satzung als für das verbandsbezogene oder verbandsgeregelte Handeln geltend und die Anstaltsgenossen (oder der Anstaltsmacht Unterworfenen) fügen sich dem tatsächlich mehr oder minder vollständig durch mehr oder minder eindeutige sinnhaft loyale Orientierung ihres Handelns daran. Das besagt: die gesatzte Ordnung tritt bei den Anstalten in empirische Geltung in Gestalt von »Einverständnis«. Dies ist auch hier wohl zu unterscheiden von »Einverständensein« oder so etwas wie »stillschweigender Vereinbarung«. Vielmehr ist es auch hier zu verstehen als die Durchschnitts*chance*, daß die nach (durchschnittlichem) Sinnverständnis als von der oktroyierten Satzung betroffen »Gemeinten« sie auch tatsächlich — begrifflich einerlei, ob aus Furcht, religiösem Glauben, Pietät gegen den Herrscher, oder rein zweckrationaler Erwägung oder welchen Motiven auch immer — praktisch als »gültig« für ihr Verhalten *behandeln*, ihr Handeln also daran, im Durchschnitt im Sinn der Satzungsgemäßheit, orientieren werden. — Die Oktroyierung kann von »Anstaltsorganen« durch ihr spezifisches, kraft Einverständ-

nisses empirisch geltendes, satzungsgemäßes Anstaltshandeln geschaffen werden (autonome Oktroyierung), wie etwa die Gesetze einer nach außen ganz oder teilweise autonomen Anstalt (z. B. eines »Staats«). Oder sie kann »heteronom«, von außen her, z. B. etwa für das Gesellschaftshandeln der Genossen einer Kirche oder Gemeinde oder eines sonstigen anstaltsmäßigen Verbandes durch Oktroyierung seitens eines anderen, z. B. eines politischen Verbandes, erfolgen, der sich die an der heteronom geordneten Gemeinschaft Beteiligten in ihrem Gemeinschaftshandeln fügen.

Die ganz überwältigende Mehrzahl aller Satzungen s o w o h l von Anstalten w i e von Vereinen ist dem Ursprung nach nicht vereinbart, sondern oktroyiert, das heißt: von Menschen und Menschengruppen, welche aus irgendwelchem Grunde faktisch das Gemeinschaftshandeln nach ihrem Willen zu beeinflussen vermochten, diesem auf Grund von »Einverständniserwartung« auferlegt. Diese faktische Macht der Oktroyierung kann nun ihrerseits als gewissen, persönlich oder nach Merkmalen bestimmten oder nach Regeln (z. B. durch Wahl) auszulesenden, Menschen zukommend einverständnismäßig empirisch »gelten«. Dann kann man diese empirisch geltenden, weil im faktischen Durchschnitt hinlänglich das Handeln der Beteiligten bestimmenden, Prätensionen und Vorstellungen von einer »geltenden« Oktroyierungsgewalt die »Verfassung« der betreffenden Anstalt nennen. Sie ist in sehr verschiedenem Umfang in rationalen ausdrücklichen Satzungen niedergelegt. Oft gerade die praktisch wichtigsten Fragen nicht, und zwar zuweilen auch, aus hier nicht zu erörternden Gründen, absichtlich nicht. Satzungen geben daher über die empirisch geltende, letztlich stets auf verbandsmäßigem »Einverständnis« ruhende, Oktroyierungsgewalt nur unsicheren Aufschluß. Denn in Wahrheit ist natürlich die jeweils nur abschätzbare C h a n c e: welchen Menschen, inwieweit und in welchen Hinsichten, sich letztlich die nach der üblichen Deutung jeweils gemeinten Zwangsbeteiligten praktisch durchschnittlich »f ü g e n« würden, der entscheidende Inhalt desjenigen »Einverständnisses«, welches die w i r k l i c h empirisch geltende »Verfassung« darstellt. Die Urheber zweckrationaler Verfassungen können durch diese die Oktroyierung von bindenden Satzungen auch z. B. an die Zustimmung der Mehrheit der Genossen oder der Mehrheit gewisser nach bestimmten Merkmalen bezeichneter oder nach Regeln auszulesender Personen knüpfen. Auch das bleibt der Minderheit gegenüber natürlich durchaus eine »Oktroyierung«, wie die vielfach auch bei uns im Mittelalter verbreitet gewesene und z. B. im russischen Mir bis an die Schwelle der Gegenwart herrschende Auffassung noch nicht vergessen hatte: daß eine

»gültige« Satzung eigentlich (trotz des offiziell schon bestehenden Majorisierungsprinzips) die persönliche Zustimmung aller derjenigen erfordere, die sie binden solle.

Der Sache nach aber beruht jegliche Oktroyierungsmacht auf einem spezifischen, in seinem Umfang und seiner Art jeweils wechselnden Einfluß — der »Herrschaft« — konkreter Menschen (Propheten, Könige, Patrimonialherren, Hausväter, Aelteste oder anderer Honoratioren, Beamten, Partei- oder anderer »Führer« von höchst wichtig verschiedenem soziologischem Charakter) auf das Verbandshandeln der Andern. Dieser Einfluß ruht wiederum auf charakteristisch verschiedenen Motiven, darunter auch auf der Chance der Anwendung von physischem oder psychischem Zwangs irgendwelcher Art. Aber auch hier gilt: daß das bloß an Erwartungen (insbesondere: »Furcht« der Gehorchenden) orientierte Einverständnishandeln nur den relativ labilen Grenzfall bildet. Die Chance der empirischen Geltung des Einverständnisses wird auch hier unter sonst gleichen Umständen umso höher zu veranschlagen sein, je mehr im Durchschnitt darauf gezählt werden kann, daß die Gehorchenden aus dem Grunde gehorchen, weil sie die Herrschaftsbeziehung als für sich »verbindlich« auch subjektiv ansehen. Soweit dies durchschnittlich oder annähernd der Fall ist, so weit ruht »Herrschaft« auf dem »Legitimitäts«-Einverständnis. Die Herrschaft als wichtigste Grundlage fast alles Verbandshandelns, deren Problematik hier einsetzt, ist notwendig ein Objekt gesonderter hier nicht zu erledigender Betrachtung. Denn für ihre soziologische Analyse kommt es entscheidend auf die verschiedenen möglichen, subjektiv sinnhaften, Grundlagen jenes »Legitimitäts«-Einverständnisses an, welches überall da, wo nicht nackte Furcht vor direkt drohender Gewalt die Fügsamkeit bedingt, in grundlegend wichtiger Art ihren spezifischen Charakter bestimmt. Dies Problem kann aber nicht nebenbei erörtert werden und daher muß hier der naheliegende Versuch, nun den hier beginnenden »eigentlichen« Problemen der soziologischen Verbands- und Anstaltstheorie nahezutreten, unterbleiben.

Der Weg der Entwicklung führt zwar im einzelnen immer wieder — wie wir dies früher sahen — auch von konkreten rationalen zweckverbandsmäßigen Ordnungen zur Stiftung von »übergreifendem« Einverständnishandeln. Aber im ganzen ist, im Verlauf der für uns übersehbaren geschichtlichen Entwicklung, zwar nicht eindeutig ein »Ersatz« von Einverständnishandeln durch Vergesellschaftung, wohl aber eine immer weitergreifende zweckrationale Ordnung des Einverständnishandelns durch Satzung und insbesondere eine immer weitere

Umwandlung von Verbänden in zweckrational geordnete Anstalten zu konstatieren.

Was bedeutet nun aber die Rationalisierung der Ordnungen einer Gemeinschaft praktisch? Damit ein Kontorist oder selbst der Leiter eines Kontors die Vorschriften der Buchführung »kenne« und sein Handeln an ihnen durch richtige — oder auch im Einzelfall, infolge von Irrtum oder Betrug, falsche — Anwendung orientiere, ist offenbar nicht erfordert, daß er die rationalen Prinzipien, an deren Hand jene Normen erdacht worden sind, gegenwärtig habe. Damit wir das Einmaleins »richtig« anwenden, ist nicht notwendig, daß wir die algebraischen Sätze, welche z. B. der Subtraktions-Maxime: »9 von 2 geht nicht, da borge ich mir 1« zugrunde liegen, rational eingesehen haben. Die empirische »Geltung« des Einmaleins ist ein Fall der »Einverständnisgeltung«. »Einverständnis« und »Verständnis« sind aber nicht identisch. Das Einmaleins wird uns als Kindern ganz ebenso »oktroyiert« wie einem Untertan eine rationale Anordnung eines Despoten. Und zwar im innerlichsten Sinn, als etwas von uns in seinen Gründen und selbst Zwecken zunächst ganz Unverstandenes, dennoch aber verbindlich »Geltendes«. Das »Einverständnis« ist zunächst also schlichte »Fügung« in das Gewohnte, weil es gewohnt ist. Mehr oder minder bleibt es so. Nicht an der Hand rationaler Erwägungen, sondern an der Hand eingeübter (oktroyierter) empirischer Gegenproben stellt man fest, ob man einverständnismäßig »richtig« gerechnet hat. Dies findet sich auf allen Gebieten wieder: so wenn wir einen elektrischen Trambahnwagen oder einen hydraulischen Lift oder eine Flinte sachgemäß benutzen, ohne von den naturwissenschaftlichen Regeln, auf denen ihre Konstruktion beruht, irgend etwas zu wissen, in welche selbst der Tramwagenführer und Büchsenmacher nur unvollkommen eingeweiht sein können. Kein normaler Konsument weiß heute auch nur ungefähr um die Herstellungstechnik seiner Alltagsgebrauchsgüter, meist nicht einmal darum, aus welchen Stoffen und von welcher Industrie sie produziert werden. Ihn interessieren eben nur die für ihn praktisch wichtigen Erwartungen des Verhaltens dieser Artefakte. Nicht anders steht es aber mit sozialen Institutionen, wie etwa dem Gelde. Wie dieses eigentlich zu seinen merkwürdigen Sonderqualitäten kommt, weiß der Geldgebraucher nicht, — da sich ja selbst die Fachgelehrten darüber heftig streiten. Aehnlich bei den zweckrational geschaffenen Ordnungen. Solange die Schaffung eines neuen »Gesetses« oder eines neuen Paragraphen der »Vereinsstatuten« diskutiert wird, pflegen wenigstens die praktisch besonders stark davon berührten Interessenten den wirklich gemeinten »Sinn« einer Neuordnung zu durch-

schauen. Ist sie praktisch »eingelebt«, so kann dieser ursprünglich von den Schöpfern, mehr oder minder einheitlich, gemeinte Sinn so völlig vergessen oder durch Bedeutungswandel verdeckt werden, daß der Bruchteil der Richter und Anwalte, welche den »Zweck«, zu welchem verwickelte Rechtsnormen seinerzeit vereinbart oder oktroyiert worden sind, wirklich durchschauen, winzig ist, das »Publikum« aber selbst die Tatsache des Geschaffenseins und der empirischen »Geltung« der Rechtsformen und also der daraus folgenden »Chancen« gerade soweit kennt, als zur Vermeidung der allerdrastischsten Unannehmlichkeiten unvermeidlich ist. Mit steigender Kompliziertheit der Ordnungen und fortschreitender Differenzierung des gesellschaftlichen Lebens wird dieser Tatbestand immer universeller. Am besten kennen zweifellos den empirisch geltenden Sinn von gesatzten Ordnungen, d. h. die durchschnittlich daraus, daß sie einmal geschaffen wurden und nun in einer bestimmten Art durchschnittlich interpretiert und durch den Zwangsapparat garantiert sind, mit Wahrscheinlichkeit folgenden »Erwartungen« gerade diejenigen, welche planvoll einverständnis w i d r i g zu handeln, sie also zu »verletzen« oder zu »umgehen« beabsichtigen. Die rationalen Ordnungen einer Vergesellschaftung, sei sie Anstalt oder Verein, werden also von den Einen zu bestimmten unter sich wieder vielleicht sehr verschieden gedachten Zwecken oktroyiert oder »suggeriert«. Von den Zweiten, den »Organen« der Vergesellschaftung, werden sie — jedoch n i c h t notwendig in Kenntnis jener Zwecke ihrer Schaffung — mehr oder minder gleichartig subjektiv gedeutet und aktiv durchgeführt. Von den Dritten werden sie, soweit für ihre Privatzwecke absolut nötig, subjektiv in verschiedener Annäherung an jene Art der üblichen Durchführung gekannt und zum Mittel der Orientierung ihres (legalen oder illegalen) Handelns gemacht, weil sie bestimmte Erwartungen bezüglich des Verhaltens anderer (der »Organe« sowohl wie der Anstalts- oder Vereinsgenossen) erwecken. Von den Vierten aber, und das ist die »Masse«, wird ein dem durchschnittlich verstandenen Sinn in irgend einer Annäherung entsprechendes Handeln »traditionell« — wie wir sagen — eingeübt und meist ohne alle Kenntnis von Zweck und Sinn, ja selbst Existenz, der Ordnungen innegehalten. Die empirische »Geltung« g r a d e einer »rationalen« Ordnung ruht also dem Schwerpunkt nach ihrerseits wieder auf dem Einverständnis der Fügsamkeit in das Gewohnte, Eingelebte, Anerzogene, immer sich Wiederholende. Auf seine subjektive Struktur hin angesehen, hat das Verhalten oft sogar überwiegend den Typus eines mehr oder minder annähernd gleichmäßigen Massenhandelns ohne jede Sinnbezogenheit. Der Fortschritt der gesellschaftlichen Differenzierung und

Rationalisierung bedeutet also, wenn auch nicht absolut immer, so im Resultat durchaus normalerweise, ein im ganzen immer weiteres Distanzieren der durch die rationalen Techniken und Ordnungen praktisch Betroffenen von deren rationaler Basis, die ihnen, im ganzen, verborgener zu sein pflegt wie dem »Wilden« der Sinn der magischen Prozeduren seines Zauberers. Ganz und gar nicht eine Universalisierung des Wissens um die Bedingtheiten und Zusammenhänge des Gemeinschaftshandelns bewirkt also dessen Rationalisierung, sondern meist das gerade Gegenteil. Der »Wilde« weiß von den ökonomischen und sozialen Bedingungen seiner eigenen Existenz unendlich viel mehr als der im üblichen Sinn »Zivilisierte«. Und es trifft dabei auch nicht universell zu, daß das Handeln des »Zivilisierten« durchweg subjektiv zweckrationaler ablaufe. Dies liegt vielmehr für die einzelnen Sphären des Handelns verschieden: ein Problem für sich. Was der Lage des »Zivilisierten« in dieser Hinsicht ihre spezifisch »rationale« Note gibt, im Gegensatz zu der des »Wilden«, ist vielmehr: 1. der generell eingelebte Glaube daran, daß die Bedingungen seines Alltagslebens, heißen sie nun: Trambahn oder Lift oder Geld oder Gericht oder Militär oder Medizin, prinzipiell rationalen Wesens, d. h. der rationalen Kenntnis, Schaffung und Kontrolle zugängliche menschliche Artefakte seien, — was für den Charakter des »Einverständnisses« gewisse gewichtige Konsequenzen hat, — 2. die Zuversicht darauf, daß sie rational, d. h. nach bekannten Regeln und nicht, wie die Gewalten, welche der Wilde durch seinen Zauberer beeinflussen will, irrational funktionieren, daß man, im Prinzip wenigstens, mit ihnen »rechnen«, ihr Verhalten »kalkulieren«, sein eigenes Handeln an eindeutigen, durch sie geschaffenen Erwartungen orientieren könne. Und hier liegt das spezifische Interesse des rationalen kapitalistischen »Betriebes« an »rationalen« Ordnungen, deren praktisches Funktionieren er in seinen Chancen ebenso berechnen kann wie das einer Maschine. Davon an anderer Stelle.

Vom System der Werte.

Von

Heinrich Rickert (Freiburg i. Br.).

»Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.« Die in diesen Worten Nietzsches zum Ausdruck kommende Abneigung gegen ein nach Prinzipien geordnetes Ganzes der philosophischen Erkenntnis ist wohl vielen Denkern unserer Zeit aus der Seele gesprochen, wenn auch gewiß nicht alle sich die etwas philiströse Begründung zu eigen machen wollen, die der moralfanatische »Immoralist« ihr gegeben hat. Man wird vielmehr wissenschaftliche Beweise anführen. Ein System ist etwas Fertiges, zu Ende Gekommenes, Letztes. Deswegen muß es falsch sein, denn wenn wir mit dem Erkennen uns nicht spezialwissenschaftlich auf Teile der Welt beschränken, sondern philosophisch auf das Ganze gehen, dann stehen wir vor einem Material, das seinem Wesen nach unerschöpflich ist, und mit dem wir niemals zu Ende kommen können. Nur wo das Denken arm und dürftig wird, läßt es sich zu etwas Letztem zusammenschließen. Systeme der Philosophie paßten daher für die Zeit der jugendlichen Wissenschaft, als die Menschen noch wenig wußten. Heute müssen wir zufrieden sein, wenn es uns gelingt, den Reichtum des Lebens von möglichst vielen verschiedenen Seiten zu sehen und zum Vorletzten zu gelangen. Ja, weil sich die Philosophie wie alle menschliche Kultur ständig weiter entwickelt, enthält die Idee eines Systems, das abgeschlossen sein soll, geradezu einen Widersinn. Nur der bewußte Verzicht darauf bewahrt uns jene Geistesfreiheit, die für einen Erkenntnisfortschritt unentbehrlich ist. Mit jedem Versuch, ein Ende zu machen, verdammen wir uns selbst zum Stillstand. Nicht ein Mangel an Rechtschaffenheit also ist der Wille zum System, wohl aber das Zeichen eines engen Geistes.

So ungefähr lassen sich weitverbreitete Ansichten unserer Zeit formulieren, und man kann nicht sagen, daß sie nur Falsches ent-

halten. Eine gewisse Art von philosophischer Systematik, die heute noch nicht ausgestorben ist, wird durch sie empfindlich getroffen. Stellt die Philosophie sich die Aufgabe, das Seiende kennen zu lernen und doch nicht Spezialwissenschaft zu werden, will sie also als »hypothetische« Allgemeinwissenschaft gewissermaßen mit einem Schlage das erreichen, was für die Gesamtheit der Einzeldisziplinen ein in der Ferne liegendes Ziel ist: die abgeschlossene Erkenntnis der Wirklichkeitstotalität, dann wird sie gegen die angedeuteten Einwürfe wehrlos. Wir dürfen nicht hoffen, eines Tages das Ganze unseres Wissens mit dem Ganzen der Welt restlos zur Deckung zu bringen. Hier bleiben wir immer beim Vorletzten.

Aber auch wo die Philosophie das Seiende den Spezialwissenschaften, die jetzt alle seine Teile für sich in Anspruch nehmen, zur Erforschung überläßt und sich darauf beschränkt, eine »Weltanschauung« von der Art zu geben, wie sie immer ihr letztes Ziel gewesen ist, d. h. wo sie es unternimmt, den Sinn des menschlichen Lebens auf Grund einer Lehre von den gültigen Werten zu deuten, scheint sie doch mit Rücksicht auf den Abschluß der Wertlehre nicht in einer prinzipiell günstigeren Lage zu sein. Das Material, auf das sie dann angewiesen ist, sträubt sich ebenfalls gegen die Fesseln einer fertigen Systematik. Mögen wir noch so fest davon überzeugt sein, daß Werte unabhängig von uns gelten und unserm Dasein »objektiven« Sinn verleihen, so sind sie doch unserer Kenntnis nur soweit zugänglich, als sie an wirklichen Gütern haften, und diese stellen sich uns stets als das Produkt einer geschichtlichen Entwicklung dar. Alles Geschichtliche aber hat seinem Wesen nach etwas Unabgeschlossenes. Wie die Zukunft aussieht, kann niemand wissen. Das allein ist sicher, daß sie bisher immer Neues gebracht hat. Ben Akiba hat unrecht. Sein Standpunkt ist der des Greises, welcher das ihm Unbekannte nicht mehr zu sehen vermag. Alles, was geschieht, ist noch niemals dagewesen. Daher können wir nicht sicher sein, wieweit Güter sich entwickeln werden, an denen unbekannte Werte haften, und welche neuen Probleme sich aus ihnen für die Philosophie als Wertwissenschaft und damit auch für die Weltanschauungslehre ergeben. Ist doch z. B. das Kulturgut Wissenschaft, d. h. das Suchen nach Wahrheit um der Wahrheit willen, im europäischen Geistesleben erst verhältnismäßig spät entstanden und wird sogar jetzt in seinem Wesen von Philosophen noch nicht begriffen, wie der Versuch zeigt, den Wahrheitswert »pragmatistisch« auf den »Nutzen« zu gründen. Weshalb also soll nicht schon der nächste Tag etwas bringen, das geeignet ist, jedes Wertsystem, welches wir heute schaffen, morgen wieder umzustoßen?

I. Das offene System.

Derartige Ueberlegungen sind nicht ohne weiteres abzuweisen. Mit Rücksicht auf sie wird die Philosophie es in der Tat vermeiden, ihre Gedanken in jeder Hinsicht fertig zu machen. Aber zwingt dieser Umstand sie zu einem Verzicht auf jede Systematik? Läßt sich nicht Weite und Unbefangenheit des Blickes auch mit einem Willen zum System vereinen? Muß mit anderen Worten ein System immer so geschlossen werden, daß darin kein Platz mehr für das Neue bleibt? Es besteht kein Grund, der die Philosophie hindern könnte, systematisch zu verfahren, wenn sie dabei das anstrebt, was man ein offenes System nennen kann.

Doch was heißt das? Soll ein Gedankengebilde in derselben Hinsicht systematisch und zugleich offen sein? Das ergäbe einen Widerspruch. Aber so ist es auch nicht gemeint. Die Offenheit bezieht sich vielmehr lediglich auf die Notwendigkeit, der Unabgeschlossenheit des geschichtlichen Kulturlebens gerecht zu werden, und die eigentliche Systematik kann auf Faktoren beruhen, die alle Geschichte überragen, ohne deshalb mit ihr in Konflikt zu kommen. Damit haben wir wenigstens ein Problem gewonnen und wollen nun zusehen, auf welchem Wege seine Lösung eventuell zu erreichen ist.

Vorher jedoch muß klar werden, daß es sich hier in Wahrheit um ein notwendiges Problem handelt. Man könnte nämlich glauben, es lasse sich auch allein mit Hilfe des historischen Materials trotz seiner Unabgeschlossenheit sehr wohl ein System der Werte aufstellen, das für eine Deutung des Lebenssinnes ausreicht. Man braucht nur die vorhandenen Kulturgüter in eine Anzahl von Gruppen zu bringen, die sich nach den an ihnen haftenden Werten prinzipiell voneinander unterscheiden, und so zu ordnen wie jede andere Wissenschaft ihren Stoff. Ja, bei einem Blick auf die Geschichte der Wertphilosophie seit Kant scheint es, als habe sich eine Gliederung der Werte, in denen die Probleme der Philosophie stecken, so weit bereits herausgebildet, daß sogar allgemeine Uebereinstimmung wenigstens darüber herrscht, welches die Hauptgruppen sind. Kant behandelt vier Wertarten, die logischen, die ästhetischen, die ethischen und die religiösen, und durch die Einteilung in wissenschaftliches, künstlerisches, sittliches und religiöses oder »metaphysisches« Leben darf, wenn man diese Begriffe nur weit genug faßt, das geschichtliche Gebiet der Kultur, aus dem die philosophischen Probleme erwachsen, als abgeschlossen gelten. Bisher wenigstens ist man im Prinzip nicht weiter gekommen. Auch die umfassendste Philosophie der Werte, die in unseren Tagen versucht ist, die Münsterbergs, überschreitet diese Vierteilung nicht. Danach bliebe nur noch die systematische Ord-

nung innerhalb der Hauptgruppen problematisch, und die hierbei entstehenden Fragen müssen sich ebenfalls im Anschluß an den geschichtlichen Stoff beantworten lassen. Mehr als das aber darf man nicht verlangen. Freilich, ein System für alle Zeiten erreicht die Philosophie auf diesem Wege nicht. Doch sobald man sie nur richtig als Weltanschauungslehre versteht, hat sie völlig genug getan, wenn sie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Ueber die früheren Versuche, mehr zu leisten, ist die Entwicklung stets hinweggegangen. Sie starben in dem Augenblicke, in dem sie fertig wurden, und sind auf dem Friedhof der Geschichte beigesetzt. Wozu diese Gräber um noch eines vermehren? Je ausschließlicher wir das System an der lebendigen Gegenwart orientieren, um so sicherer dürfen wir sein, daß es lebendig bleibt. Stellen wir in dem Entwicklungsgang der Wissenschaft mit unserm Denken dann auch nur eine Stufe dar, so verbindet uns doch gerade dieser Umstand mit der Zukunft. Sie wird da weiter arbeiten, wo wir aufhören mußten, und so *unser* Werk fortsetzen. Können wir nicht in einem bewußten Verzicht auf Abgeschlossenheit unsere Stärke suchen?

In gewissem Sinne trifft das zu, und vollends ist es richtig, daß die Philosophie an den historisch gegebenen Kulturgütern zuerst die Werte zu finden hat, um sie dann zu ordnen. Aber hierdurch ist das Problem ihrer Systematik doch nicht gelöst. Alles kommt nämlich darauf an, was wir unter »Ordnung« verstehen. Die Zusammenstellung, die wir System nennen, darf nicht bloße Nebeneinanderstellung sein. Sonst kommen wir zu einer »summa« im Sinne einer Enzyklopädie und damit in bedenkliche Nähe eines philosophischen Konversationslexikons. In der Ordnung muß vielmehr ein *Prinzip* stecken. Können wir dies der Geschichte entnehmen?

Selbst wenn wir uns auf eine Klassifikation des gegebenen Materials beschränken, werden wir doch *Vollständigkeit* anstreben, und schon damit tun wir einen Schritt ins Uebergeschichtliche. Wir suchen Einteilungen, deren Glieder einander ausschließen, so daß alles, was in die eine Gruppe nicht hineinpaßt, notwendig in die andere gehört. Es sind, um das sogleich an Beispielen zu erläutern, alle Güter entweder Personen oder nicht Personen, also »Sachen«, und unser Verhalten zu ihnen ist entweder als Aktivität oder nicht als Aktivität und dann als »Kontemplation« zu bestimmen. Gelingt es, ein System zu bilden, das auf lauter solchen Alternativen aufgebaut ist — und dann allein ordnen wir das Gegebene vollständig — so erhalten wir nicht nur einen Ueberblick über die an den vorhandenen Kulturgütern haftenden Werte, sondern wir dürfen auch hoffen, neu auftauchende Produkte der geschichtlichen Entwicklung

darin unterzubringen, denn wir vermögen, um wieder an die Beispiele zu denken, nicht einzusehen, wie Güter entstehen sollen, die weder Personen noch Sachen sind, und denen gegenüber wir uns weder aktiv noch kontemplativ verhalten. Schon dies zeigt, wie in jedem System sich übergeschichtliche Faktoren finden, und wie sie sich mit den geschichtlichen so verbinden lassen, daß ein offnes System entsteht.

Doch auch wenn wir uns eine noch so vollständige Klassifikation der Werte aufgestellt denken, so kann sie uns nicht befriedigen, sobald wir an die Aufgabe der Philosophie erinnern, eine Weltanschauung zu geben. In ihr muß der Sinn unseres Lebens einheitlich gedeutet, d. h. seine Mannigfaltigkeit auf ein Zentrum bezogen sein, das alles zusammenhält, und das Prinzip dieser Einheit darf auch in dem Wertsystem nicht fehlen, welches der Deutung zugrunde liegen soll. Danach aber werden wir in einer Klassifikation, die nur vollständig ist, vergeblich suchen. Es fehlt in ihr die Ordnung, welche den Werten als Werten mit Rücksicht auf ihre Geltung zukommt, d. h. sie ist noch nicht als Stufenfolge oder Rangordnung zu verstehen. Gerade die Möglichkeit aber, die Werte gegeneinander abzuschätzen, brauchen wir, wenn von einheitlicher Deutung unseres Lebenssinnes die Rede sein soll. Deshalb hat die Philosophie das an den vorhandenen Kulturgütern zu findende Material noch in anderer Weise in ein übergeschichtliches System aufzunehmen. Sie muß die niemals aus dem bloß Geschichtlichen zu beseitigende Zufälligkeit mit einer Notwendigkeit der Rangordnung verknüpfen, und zwar so, daß auch in den dadurch entstehenden geschlossenen Wertzusammenhängen noch Platz für die Unabgeschlossenheit des geschichtlichen Lebens bleibt. Hierdurch tritt die Schwierigkeit, die in dem Begriffe eines offenen Systems steckt, erst ganz zutage.

Ist sie lösbar? Wir erinnern zunächst an eine schon oft angestellte allgemeine Betrachtung. Die Not der Systematik entsteht daraus, daß der Stoff, an dem allein die Werte zu finden sind, in unaufhörlicher Entwicklung begriffen ist. Durch den Entwicklungsgedanken scheint alles unsicher und schwankend zu werden. Und doch hat seine Anwendung eine unverrückbare Grenze, wie leicht einzusehen ist, wenn wir daran denken, daß alles sich entwickeln kann mit Ausnahme der Entwicklung selbst. Was als Voraussetzung *jeder* Entwicklung zu gelten hat, ist der Entwicklung entzogen und zeigt daher auch einen übergeschichtlichen Charakter. Diesen schlichten Gedanken, der den *absoluten* Evolutionismus aufhebt, wenden wir auf die Entwicklung der Wertphilosophie an. Mag sie sich mit der geschichtlichen Kulturlage inhaltlich dauernd verändern, so muß doch das, was zu ihren formalen Voraussetzungen gehört,

dem Strom der Entwicklung entzogen sein. Dazu aber sind erstens irgend welche Werte zu rechnen, die gelten, zweitens irgend welche wirklichen Güter, an denen die unwirklichen gültigen Werte haften, und drittens auch Subjekte, die wertend zu Werten und Gütern Stellung nehmen, denn nur für sie kann eine Weltanschauung als Deutung ihres Lebenssinnes bestehen. Insofern wir mit dem Kreis dieser inhaltlich unbestimmten Begriffe aus der geschichtlichen Entwicklung der Wertphilosophie herausgehoben sind, dürfen wir den Versuch wagen, mit ihrer Hilfe auch formale Begriffe von Stufen der Wertverwirklichung zu bilden, deren Werte für die Subjekte, die zu ihnen Stellung nehmen, in einer bestimmten Rangordnung stehen. Diese würde dann durch eine weitere Entwicklung von neuen Kulturgütern nicht wieder umgestoßen werden, weil sie ja nur auf dem beruht, was zu a l l e n Werten und Gütern, die von Subjekten gewertet werden, notwendig gehört. Haben wir so überhistorische Wertzusammenhänge gewonnen, dann können wir sie wieder mit dem inhaltlich erfüllten geschichtlichen Leben in Verbindung bringen, und falls es uns gelungen ist, für die darin faktisch vorhandenen Kulturgüter eine Ordnung mit Hilfe einer vollständigen Klassifikation herzustellen, muß sich schließlich aus der Kombination beider Ordnungen ein System bilden lassen, in dem einerseits die verschiedenen Wertarten auch mit Rücksicht auf ihren Inhalt im einheitlichen Zusammenhang einer Stufenfolge stehen, und in dem andererseits doch Platz für die unabgeschlossene Fülle der geschichtlichen Kulturgüter bleibt.

Damit haben wir nicht nur das Problem eines offenen Systems der Werte, sondern auch die Richtung, in der seine Lösung zu suchen ist, klar gestellt. Wollen wir jedoch wissen, was es eventuell für eine Deutung des Lebenssinnes zu leisten vermag, so dürfen wir hierbei nicht stehen bleiben, sondern müssen auch seinen Gehalt wenigstens andeuten. Wir leiten daher zuerst die übergeschichtliche Rangordnung der Werte schematisch ab, bestimmen hierauf die Haupteinteilungsprinzipien für eine vollständige Klassifikation der Kulturgüter und zeigen endlich, welches System entsteht, wenn wir die Wertstufen mit der geordneten Wertmannigfaltigkeit des geschichtlichen Lebens in Verbindung bringen. Daraus wird sich dann im Prinzip auch erkennen lassen, in welchem Sinne die Philosophie eine einheitliche Weltanschauung zu geben vermag. Doch beschränken wir uns hier auf das Wertsystem, das nur die Basis für die Weltanschauung, nicht schon diese selbst enthält.

II. Die drei Stufen der Voll-Endung.

Es ist wichtig, hervorzuheben, daß es sich in der Wertphilosophie vor allem um die Werte selbst in ihrer G e l t u n g handelt,

man sich also nicht auf die Wirklichkeiten beschränken darf, die mit Werten verknüpft sind. Andererseits ist es aber nicht möglich, bei dem Versuch einer systematischen Ordnung die Güter und die Wertungen zu ignorieren. Abgesehen davon, daß nur an Gütern Werte aufgefunden werden können, wird auch das Verhalten des Subjektes von Wichtigkeit, sobald es sich um die Stufenfolge der Werte handelt, da der Sinn des Lebens, der auf ihrer Rangordnung beruht, immer Sinn für ein Subjekt ist. Die Stufenfolge muß von vornherein als eine für das Subjekt bestehende und gültige verstanden werden. Daher gehen wir vom wertenden Verhalten aus, um das Prinzip für sie festzustellen. Das ist unbedenklich, solange wir an der begrifflichen Scheidung von Wertung, Gut und Wert festhalten und nicht meinen es löse sich die Geltung des Wertes in das psychische Stellungnehmen zu ihm auf. Wir fragen überhaupt nur nach dem »Sinn«, der den Wertungen mit Rücksicht auf Werte innewohnt, nicht nach ihrem wertindifferenten psychischen Sein, und da dieser Sinn in seiner Verschiedenheit allein durch die Verschiedenheit der Werte bestimmt wird, so muß das Prinzip der Stufenbildung, das an dem Verhalten des Subjekts zutage tritt, auch für die Stufen der Güter und Werte selbst maßgebend werden.

Jedes Subjekt, das Werte in Gütern verwirklicht, setzt sich ein Ziel, und das Streben danach wird ihm nur dann sinnvoll erscheinen, wenn es sein Ziel entweder erreicht oder sich der Erreichung annähert. Es richtet sich mit andern Worten auf ein Ende des Strebens, und seine Tendenz ist, das Streben, soweit es auf dieses bestimmte Ende geht, überflüssig zu machen. Haben wir das Ende erreicht, so ist es auch mit dem Streben »zu Ende«. Zugleich aber wird es nur dann erreicht scheinen, wenn es ein volles Ende genannt werden kann, d. h. wenn in ihm keine Lücke bleibt, die zu neuem Streben in derselben Richtung führt, und deshalb wollen wir die Tendenz, die jedes sinnvolle, auf Wertverwirklichung gerichtete Verhalten hat, ganz allgemein als Tendenz zur Voll-Endung bezeichnen. Das Wort ist dabei in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen, an die wir beim Sprechen nicht immer denken, und die wir daher durch die Schreibweise hervorheben. Diese Tendenz muß, insofern sie zum Wesen der Wertverwirklichung überhaupt gehört, für jede Rangordnung der Werte maßgebend sein und kann daher zu den formalen Faktoren gerechnet werden, die mehr als bloß geschichtliche Bedeutung besitzen.

Aus ihr allein aber ergibt sich noch nichts, was für die Aufstellung von Stufen brauchbar wäre. Wir bringen sie daher mit anderen Begriffen in Verbindung, die ebenfalls mehr als geschichtlich sind. Zu jeder Wertverwirklichung gehört ein Inhalt, an den durch eine

»Form« Werte herangebracht sind, oder der wertvoll gestaltet werden soll, und ihn können wir als ein Ganzes denken, das aus Teilen besteht. Nehmen wir nun an, das Ganze sei unübersehbar in der Weise, daß es beliebig oder un-endlich viele Teile hat, und bringen wir den Gegensatz eines un-endlichen Ganzen und seiner endlichen Teile in Zusammenhang mit der Voll-Endungstendenz, so ergeben sich mehrere Arten der Wertverwirklichung in Gütern, an denen prinzipiell verschiedene Werte haften. Richtet die Voll-Endungstendenz sich auf das unerschöpfliche Ganze des Materials, dann kann ein endliches Subjekt mit der Formung nie zu Ende kommen. Die Ziele, die erreicht werden, dürfen dann nur als Stufen in einem Entwicklungsgange gelten. Wir erhalten so ein Gebiet von Gütern, das wir als das der un-endlichen Totalität bezeichnen wollen, wobei aber Un-Endlichkeit nur negativ als Unfertigkeit oder Endlosigkeit zu nehmen ist, also im Gegensatz zur Voll-Endlichkeit steht. Ferner kann sich die Voll-Endungstendenz auf einen endlichen Teil des Materials beschränken, um ihn allein zu formen. Dann liegt dem Erreichen des Endes nichts im Wege, und damit haben wir ein neues Gebiet von Gütern gewonnen, das sich als das der voll-endlichen Partikularität charakterisieren läßt. Schließlich ist noch ein drittes Gebiet wenigstens möglich, wenn es auch vielleicht ganz problematisch erscheint. Es stellt die Synthese der beiden ersten Gebiete dar, und wir können es das der voll-endlichen Totalität nennen. In ihm haben wir das letzte Ziel, das ein Streben nach Wertverwirklichung sich zu setzen vermag. Zugleich ist damit die Zahl der Gebiete von Gütern erschöpft, an denen unter diesem Gesichtspunkte notwendige Werte haften. Es bleibt zwar noch eine vierte Kombination, die der un-endlichen oder unvollendeten Partikularität übrig, aber die Objekte, die zu ihr gehören, lassen sich aus der Voll-Endungstendenz nicht als Güter verstehen, denn es handelt sich bei ihnen weder um das Erreichen eines vollen Endes noch um eine Annäherung daran, und die Werte, die sich eventuell zeigen, bleiben daher, wenn man hier überhaupt von Werten reden will, immer zufällig.

Denken wir daran, daß jedes Streben nach Wertverwirklichung und Voll-Endung in der Zeit verläuft, so können wir die drei Gebiete noch in anderer Weise charakterisieren. Da die Güter der un-endlichen Totalität nur Stufen in einem Fortschrittsprozeße sind, so ist ihre Vollendungsbedeutung stets auf die Zukunft angewiesen, d. h. ihr Wert beruht gerade darauf, daß sie Vorstufen für etwas sind, das später sein wird. Sie mögen daher auch Zukunftsgüter heißen. Im Gegensatz dazu kommt es in der Sphäre der

Partikularität zur Voll-Endung schon in der Gegenwart. Die Güter heben sich gewissermaßen aus der Entwicklungsreihe heraus, um in ihrem momentanen zeitlichen Sein zu ruhen, und können daher Gegenwartsgüter genannt werden. Schließlich hat auch die dritte Sphäre ein bestimmtes Verhältnis zur Zeit. Doch liegen ihre Güter, da das Material un-endlich ist, also in keiner Zeit ganz geformt werden kann, weder in der Zukunft noch in der Gegenwart und sind daher nur als zeitlos zu denken. Wir wollen sie Ewigkeitsgüter nennen, ohne damit irgend etwas über ihre Existenz auszusagen. Die Güter des zeitlichen, irdischen, sinnlichen oder »immanenten« Lebens werden stets entweder Zukunfts- oder Gegenwartsgüter sein, während wir die Ewigkeitsgüter, wenn wir solche annehmen wollen, ins Uebersinnliche oder »Transzendente« zu verweisen haben. Auch mit Rücksicht auf diese Gesichtspunkte ist die Einteilung vollständig. Alle Güter müssen entweder Güter des immanenten Lebens sein oder im Transzendenten liegen, und die zeitlichen Güter können nur Güter der Zukunft oder der Gegenwart sein, denn die Vergangenheit vermag mit Rücksicht auf die Vollendungstendenz keine Rolle als Schauplatz einer Wertverwirklichung zu spielen. Insofern haben wir auch hier ein übergeschichtliches Prinzip der Einteilung gewonnen, wie ein offenes System es braucht.

Selbstverständlich sagen die Begriffe der drei Wertstufen uns für die inhaltliche Deutung unseres Lebenssinnes noch nichts. Aber sie sollen leer oder formal sein, um über allen geschichtlich bedingten Inhalt hinauszuragen. Darauf allein kommt es an, daß sie uns die Möglichkeit geben, mit ihnen nicht nur eine vollständige Ordnung, sondern auch eine Rangordnung der Werte zustande zu bringen, und das ist erreicht. Betrachten wir zunächst die beiden ersten Stufen gesondert, so stehen ihre Werte in einem klaren Verhältnis zueinander. Wo das höchste Ziel gesteckt ist, die Formung der Totalität, da müssen wir als zeitliche Wesen die Voll-Endung stets in die Zukunft verschieben, also mit einer Stufe im Prozeß zufrieden sein, die Vorstufe ist. Soll dagegen die Voll-Endlichkeit in der Gegenwart erreicht werden, so haben wir auf das Ganze zu verzichten und uns auf einen Teil zu beschränken. Beide Gebiete zeigen also sowohl einen Vorzug als auch einen Mangel und sind daher zunächst einander nebenzuordnen. Das dritte Wertgebiet der voll-endlichen Totalität dagegen vereinigt die Vorzüge der beiden ersten Stufen miteinander und läßt die Mängel verschwinden. In ihm ist demnach auch das höchste Gut zu finden, das wir zu denken vermögen, und es fällt zugleich von ihm neues Licht auf das Verhältnis der beiden ersten Stufen zueinander. Die Beschränkung auf Partikularität

kann nämlich, solange dies Gebiet nur für sich betrachtet wird, als ein absoluter Mangel erscheinen: es hängt an der bloßen Gegenwartsvollendung in der Zeit der Fluch der Endlichkeit. Im Vergleich dazu verleiht die Möglichkeit einer Annäherung an die vollendliche Totalität den Zukunftsgütern von vornherein die höhere Würde. Sollte es jedoch gelingen, auch die voll-endliche Partikularität mit der voll-endlichen Totalität in eine notwendige Beziehung zu setzen und die Gegenwart in der Ewigkeit zu verankern, was nur von der Weltanschauungslehre, nicht vom System der Werte entschieden werden kann, dann würde die voll-endliche Partikularität von der transzendenten Welt her eine Weihe erhalten, die sie mit Rücksicht auf die Voll-Endungs-Tendenz sogar über die un-endliche Totalität der Zukunftsgüter stellt, da es in dieser Sphäre ja über das Streben nach dem Ganzen nie hinauskommt, also ein volles Ende in keiner Weise erreicht wird.

Diese formalen Wertverhältnisse weiter zu erörtern, ist nicht nötig, denn nur das war zu zeigen, daß hier überhaupt Prinzipien für eine Rangordnung zu finden sind. Ihre Fruchtbarkeit kann erst klar werden, wenn wir sie ausdrücklich mit dem inhaltlich bestimmten Leben in Verbindung bringen. Daher kehren wir zu der schon einmal angedeuteten Möglichkeit zurück, innerhalb der geschichtlichen Kultur mit Hilfe von Einteilungsprinzipien, die auf einer Alternative beruhen, eine vollständige Klassifikation der Güter herzustellen.

III. Kontemplation und Aktivität, Sache und Person.

Auch diese Ordnung wird übergeschichtlich sein müssen und daher nur auf das Rücksicht nehmen, was sich an allen Kulturgütern überhaupt findet. Damit ist uns der Ausgangspunkt gegeben. Von jedem Kulturmenschen können wir sagen, daß er als Persönlichkeit im Zusammenhange mit anderen Persönlichkeiten, also in einem sozialen Zusammenhange lebt und in irgend einer Weise darin tätig ist. Kurz, es handelt sich im geschichtlichen Leben erstens um Persönlichkeiten, zweitens um deren soziale Zusammenhänge, drittens um ihre Aktivität, und zugleich sehen wir, daß diese drei Begriffe notwendig miteinander verknüpft sind. Jede persönliche Tätigkeit bezieht sich, wenn auch vielleicht auf langen Umwegen über Unpersönliches, schließlich auf eine Persönlichkeit. Diese kann freilich eventuell nur die eigene sein, aber auch dann muß von einem sozialen Moment gesprochen werden, denn jeder Mensch lebt in einem sozialen Zusammenhang und ist daher sozial tätig zu nennen, selbst wenn seine Aktivität einen antisozialen Charakter trägt. Dem Sozialen in diesem weitesten Sinne des Wortes ist das Asoziale, nicht

das Antisoziale gegenüber zu stellen. Damit rechtfertigt es sich, daß wir die Kulturgüter zu einer Gruppe zusammenfassen, deren Werte an aktiven sozialen Persönlichkeiten haften.

Ebenso aber ist klar, daß in diese Gruppe nicht alle Kulturgüter eingehen. Wie schon angedeutet, gibt es außer dem aktiven Verhalten noch ein kontemplatives, dessen Sinn darin besteht, nicht mehr »praktisch« auf die Welt einzuwirken, sondern sie lediglich zum Objekte der Betrachtung zu machen. Die Gliederung ist vollständig, da hier nur das sinnvolle, auf Wertverwirklichung gerichtete Verhalten in Frage kommt und dieses immer entweder als Aktivität oder als Kontemplation zu charakterisieren ist. Damit sind andere, ebenfalls alternative Gegensätze aufs engste verknüpft. Das kontemplative Verhalten kann sich freilich auf alle Erlebnisinhalte beziehen. Trotzdem werden ihm gegenüber die Gegenstände, auf die es sich richtet, einen anderen Charakter annehmen, als ihn im sozialen Leben die aktiven Persönlichkeiten zeigen. Was wir nur kontemplativ betrachten, ist für uns nicht mehr »Persönlichkeit« in dem Sinne, in dem wir selbst es sind, und in dem ein anderer Mensch uns beim Handeln gegenübersteht. Auch die Person wird vielmehr für die Kontemplation zur Sache und hebt sich damit zugleich aus den sozialen Zusammenhängen heraus, in denen wir uns handelnd mit anderen Persönlichkeiten befinden. Insofern sind die Güter der Kontemplation als asozial zu bezeichnen, so daß die zweite Hauptgruppe, die wir gewinnen, durch die notwendig zusammengehörigen Begriffe der Kontemplation, der Unpersönlichkeit oder Sachlichkeit und des asozialen Momentes bestimmt ist. Dadurch sind die Güter wieder erschöpfend eingeteilt, denn es läßt sich nicht einsehen, wie ein Gut weder eine Person noch eine Sache, weder sozial noch asozial sein sollte.

Daß diese Gliederung, auch abgesehen von ihrer Vollständigkeit, für die Philosophie von Bedeutung ist, bedarf keines Beweises. Die Einteilung in »theoretische« und »praktische« Philosophie, die in dem Gegensatze von Kontemplation und Aktivität auftritt, ist alt, und ebenso ist man gewöhnt, die Gegenstände in Sachen und Personen zu gliedern. Dadurch daß wir einen notwendigen Zusammenhang zwischen diesen beiden Einteilungsprinzipien annehmen, zeigt sich aber noch etwas Anderes, das Beispiele leicht klar machen. Die ästhetischen und die logischen Werte haften unter den angegebenen Voraussetzungen beide an Sachen und sind daher in eine Gruppe zusammen zu fassen, während die ethischen Werte in die andere Gruppe gehören, da sie sich nur an Personen finden oder höchstens von Personen aus auf Sachen übertragbar sind. Ferner werden wir

uns der Kunst und der Wissenschaft gegenüber kontemplativ, den Personen gegenüber jedoch, wenigstens soweit sie ethisch sind, stets in irgend einer Weise aktiv verhalten. Diese Zusammenfassung der logischen und der ästhetischen Werte und ihre Trennung von den ethischen, denen gegenüber sie etwas Gemeinsames haben, führt uns nicht nur über die bloße Nebeneinanderstellung, wie sie vielfach üblich ist, hinaus zu einer übergeschichtlichen, für alle Zeiten gültigen Ordnung, sondern sie muß auch für die Deutung eines einheitlichen Lebenssinnes wichtig werden.

Endlich lassen sich noch andere, ebenfalls viel verwendete philosophische Begriffe mit dieser Gliederung in Verbindung bringen, und es sei wenigstens auf einen Gegensatz noch hingewiesen, der für die Gestaltung des Systems entscheidend ist. Die Kontemplation richtet sich ihrem Wesen nach auf alle denkbaren Erlebnisinhalte. Damit ist der Begriff der Totalität, auf den sie angewendet werden kann, notwendig als unerschöpfliche oder un-endliche Mannigfaltigkeit bestimmt, und daraus folgt, daß die Kontemplation nach Vereinheitlichung im Sinne einer Vereinfachung streben wird, um zum Ende zu kommen. Insofern können wir von einer monistischen Voll-Endungstendenz sprechen. Denken wir dagegen daran, daß das aktive Verhalten sich auf Personen bezieht, so bestimmt sich nicht nur der Begriff der Totalität anders, sondern es darf auch von einer monistischen Tendenz wie beim kontemplativen Verhalten nicht mehr die Rede sein. Das Universum, auf das die Aktivität sich richtet, ist die Totalität der Persönlichkeiten, mit denen wir in sozialen Zusammenhängen stehen, und wo Personen als Güter in Frage kommen, sind sie immer in ihrer individuellen Verschiedenheit und Vielheit zu berücksichtigen. Deshalb muß das Streben nach Wertverwirklichung auf dem aktiven, sozialen und persönlichen Gebiet einen pluralistischen Charakter tragen. Daß es sich auch bei dem Begriffspaar Monismus oder Pluralismus ebenso wie bei den anderen Einteilungsprinzipien um eine Alternative handelt, ist selbstverständlich, und somit ist durchweg eine Gliederung der Güter gegeben, deren Prinzipien nicht in den Strom der geschichtlichen Entwicklung des Kulturlebens zu ziehen sind.

Nach weiteren derartigen Einteilungsgründen fragen wir hier nicht. Schon die angegebenen genügen für unsern Zweck. Es läßt sich mit ihnen die Wirklichkeit der geschichtlichen Kulturgüter soweit in ein System bringen, daß es möglich ist, dessen Hauptgruppen mit der Wertordnung nach den drei Vollendungsstufen in Verbindung zu setzen und dann zu sehen, wie dadurch ein System von sechs Gebieten entsteht, in dem einerseits die vorhandenen Güter so unter-

gebracht sind, daß ihre Werte eine Rang- oder Stufenordnung zeigen, und in dem andererseits zugleich noch Platz für die Werte der Kultur bleibt, die eventuell eine weitere geschichtliche Entwicklung uns zum Bewußtsein bringen kann.

IV. Die sechs Wertgebiete.

1. Um sogleich festen Boden unter den Füßen zu haben, nehmen wir unsern Standpunkt auf einem besonderen Gebiete der geschichtlichen Kultur. Das dürfen wir, ohne uns dadurch den Vorwurf der unsystematischen Willkür zuzuziehen. Die Philosophie soll, soweit das möglich ist, wissenschaftlich sein. Wir haben uns daher von vorneherein auf den Boden der Wissenschaft zu stellen. Fragen wir, auf welchem Gebiet wir uns dann nach den angegebenen Einteilungsprinzien befinden, so ist zunächst klar, daß das wissenschaftliche Verhalten zur Kontemplation gehört, daß Wissenschaft keine Person, sondern eine Sache ist, und daß sie zu den asozialen Gütern zählt, denn so groß ihre Bedeutung für das soziale Leben sein mag, so kann doch der Eigenwert, der an ihr haftet, die Wahrheit, in seiner Reinheit nicht als sozial gelten. Ist etwas wahr, so bleibt es wahr ohne Rücksicht darauf, ob es eine Gemeinschaft gibt, während ethische Güter wie Ehe, Familie, Staat usw. nicht einmal begrifflich vom sozialen Leben loszulösen sind, und auch ihre Werte daher als soziale Werte bezeichnet werden müssen. Ebenso ist klar, in welche Gruppe von Gütern die Wissenschaft gehört, wenn wir die Einteilung nach den drei Voll-Endungsstufen in Betracht ziehen. Sie richtet sich auf alles, was Inhalt unseres Erlebens werden kann, und sucht es zu erkennen. Damit steht sie vor einem unerschöpflichen Material, dem gegenüber ihre monistische Tendenz niemals zum vollen Ende kommen kann. Sie ist also in das Gebiet der un-endlichen Totalität zu verweisen und den Zukunftsgütern zuzurechnen, bei denen alles Erreichte als Vorstufe für ein noch nicht Erreichtes, immer zu Erstrebendes zu gelten hat. Es bleibt in ihr bei einer niemals zu überwindenden Spannung, bei der Unruhe einer endlos weitertreibenden Frage, auf die es nur vorläufige Antworten gibt.

Dieser Mangel an Voll-Endung kommt in charakteristischer Weise, um das wenigstens anzudeuten, auch in ihren logischen Grundlagen zum Ausdruck. Ihrer monistischen Tendenz stehen zwei Dualismen entgegen, die zu ihrem Wesen gehören und auf theoretischem Gebiete niemals zur Einheit zu bringen sind: die Gegensätze von Form und Inhalt und von Subjekt und Objekt. Zwar gibt erst die Verbindung der Form mit dem Stoff einen theoretischen »Gegenstand«, aber jede wissenschaftliche Einsicht, an der Wahrheit haftet, nimmt

notwendig die Gestalt eines Urteils an, das die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt bejaht, und darin liegt zugleich eine Zweiheit, da Stoff und Form, grade um als zusammengehörig bejaht zu werden, als getrennt gedacht werden müssen. Der »Begriff« zeigt Einheit lediglich scheinbar, denn er enthält Wahrheit nur, soweit er seinem Sinne nach einem Urteil logisch äquivalent gesetzt werden kann, also ebenfalls die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt zum Ausdruck bringt. So wenig wie diese Spannung läßt sich der Dualismus von Subjekt und Objekt in der Wissenschaft jemals aufheben. Es muß das Subjekt stets einem von ihm unabhängigen Objekt gegenüberstehen, wenn es überhaupt »objektiv« erkennen soll. So kommt die theoretische Kontemplation auch in dieser Hinsicht niemals zu einem vollen Ende, sondern bleibt von dem Material, das sie zu erfassen strebt, in eigenartiger Weise entfernt.

Die Frage, ob außer der Wissenschaft noch andere Gebilde vorhanden oder denkbar sind, die zu dieser kontemplativen, unpersönlichen und asozialen Seite der un-endlichen Totalität oder der Zukunftsgüter gehören, mag hier unerörtert bleiben. Es kam nur darauf an, das wissenschaftliche Leben dem System einzuordnen und es als geschichtlich gegebenes Beispiel der ersten Voll-Endungsstufe zu verstehen. Lediglich als Beispiele haben auch im folgenden die Kulturgüter zu gelten, die wir bei der weiteren Entwicklung des Systems heranziehen.

2. Zunächst ist zu zeigen, was auf der kontemplativen Seite über die urteilende Wissenschaft hinaustreibt. Soll es zur Voll-Endung kommen, so muß jede Spannung aufgehoben werden. Doch beschränken wir uns vorläufig auf das Verhältnis von Form und Inhalt. Es läßt sich ein Gegenstand der Kontemplation denken, dessen Bestandteile nicht einmal als zusammengehörig voneinander getrennt sind. Ja, wenn wir uns einem Objekt gegenüber nicht urteilend, sondern anschauend verhalten, dann wissen wir gar nichts davon, daß es aus Form und Inhalt besteht. Lediglich für die theoretische Reflexion darüber ist der Dualismus vorhanden. Das anschauende Subjekt »erlebt« unmittelbar eine Einheit, und gerade in ihr liegt der Wert. Jede Problematik, jede Unruhe der Frage, sogar die Bejahung der Zusammengehörigkeit ist geschwunden. So kommen wir zu Gütern, die andere als logische Werte zeigen, und ihrer Realisierung steht keine Schwierigkeit entgegen, wenn die Kontemplation auf eine Bemächtigung der Totalität verzichtet. Dafür erreicht sie voll-endliche Partikularität.

Suchen wir nach einem Beispiel im Kulturleben, so finden wir die Werke der Kunst. Auch dies Gut gehört wie die Wissenschaft,

so wichtig es bisweilen für das soziale Leben der Personen werden mag, nicht nur in die kontemplative, sondern auch in die unpersönliche und asoziale Sphäre, aber es weist nicht über sich in die Zukunft hinaus. Es hat seine volle Bedeutung für den gegenwärtigen Moment. Ja, für viele wird das, was wir unter Voll-endung verstehen, geradezu mit dem ästhetischen Werte identisch sein. Die künstlerische Form faßt ein Stück des Erlebnisinhaltes so zusammen, daß sie es aus der Verbindung mit der übrigen Welt und damit aus jeder fortschreitenden Entwicklung herauslöst. So ruht das Kunstwerk in sich als voll-endeter Teil. »Ausgestoßen hat es jeden Zeugen menschlicher Bedürftigkeit.«

Man wende nicht ein, das ästhetische Urteil bejahe die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt. Urteile sind immer theoretisch. »Aesthetische Urteile« gibt es streng genommen nicht. Was man so nennt, ist ein theoretisches Urteil über ästhetischen Wert. In ihm treten freilich Form und Inhalt auseinander, aber damit haben wir eben die Sphäre der ästhetischen Kontemplation verlassen. Theoretisch betrachtet nimmt auch der ästhetische Wert die Gestalt der »Norm« an und führt Spannung mit sich. Der ästhetische Zustand selbst jedoch kennt dies Sollen nicht. Die Norm gilt, aber sie schweigt. So können wir zunächst die logischen und die künstlerischen Werte auseinanderhalten und systematisch ordnen. Beide gehören in die Sphäre des Kontemplativen, Unpersönlichen und Asozialen, aber die einen haften an un-endlicher Totalität, die andern an voll-endlicher Partikularität.

3. Damit ist jedoch diese Reihe nicht abgeschlossen. Es entsteht die Frage, ob auch ihre dritte Stufe geeignet ist, Gebilde der geschichtlichen Kultur zu charakterisieren. In der Kunst war der Dualismus von Form und Inhalt überwunden, aber es bleibt noch der von Subjekt und Objekt, denn nur wenn wir ein Kunstwerk uns als Objekt gegenüberstellen, haben wir zu ihm ein rein ästhetisches Verhältnis. Dieser Gegensatz stört die partikulare Voll-endung nicht, weil es nur auf das Objekt ankommt, und das Subjekt sozusagen vergessen wird. Soll jedoch auf der höchsten Stufe der Kontemplation die Totalität erfaßt werden, so muß Einheit in jeder Hinsicht vorhanden sein, also auch das endliche Subjekt im All-Einen aufgehen.

Bisweilen glaubt die Wissenschaft, zu dieser Voll-endung vorzudringen, wenn sie lehrt, daß nur der Intuition, nicht dem Verstand, das Wesen der Welt sich erschließe, doch bleibt eine derartige »Welt-Anschauung« als Erkenntnis problematisch. Wichtiger für unsern Zusammenhang ist die geschichtliche Tatsache einer Art von Religion, und zwar kann als Beispiel die konsequente Mystik, etwa der Buddhis-

mus, dienen. Hier wird der Anspruch erhoben, daß die Welt in ihrer Totalität kontemplativ erfaßt sei, so daß auch das Subjekt restlos im All verschwindet. Jeder Dualismus ist aufgehoben. Alles ist der eine Gott. Im Pantheismus findet nicht nur der Monismus seine Voll-endung, sondern auch der unpersönliche und asoziale Charakter der Werte kommt auf diesem Gebiet der voll-endlichen Totalität zum reinsten Ausdruck. Das Individuum ist nichts. Die Gemeinschaft der Individuen zeigt keine Beziehung des Einen zu einem Andern mehr. Ich bin Du. Du bist ich. Alle Vielheit und damit auch jedes soziale Moment, das mindestens zwei Personen voraussetzt, geht im All-Einen unter. Die »Welt« wird verneint. Gott allein ist Alles.

Damit sind die drei prinzipiell voneinander verschiedenen Arten der Kontemplation, die das geschichtliche Kulturleben zeigt, nebst den entsprechenden Gütern und Werten als Stufen im System untergebracht. Alles Andere ist, soweit nicht persönliche, soziale und aktive Momente hineinspielen, die wir hier zu ignorieren haben, als Mischform der drei genannten Typen zu verstehen. Ja, diese Ordnung der logischen, ästhetischen und mystischen Werte nimmt nicht nur das faktisch vorhandene kontemplative, unpersönliche und asoziale Leben auf, sondern bietet zugleich eine Gewähr dafür, daß auch seine späteren Arten, die eventuell die weitere Kulturentwicklung bringt, wenigstens soweit notwendige Werte daran haften, hineinpassen werden, denn wir vermögen nicht einzusehen, wie es noch ein Gebiet geben sollte, das unter dem Gesichtspunkt der Voll-Endungstendenz von den drei angeführten in der Weise verschieden ist wie diese voneinander. Wir können daher diese Seite verlassen und uns den persönlichen, sozialen Gütern der Aktivität zuwenden. Freilich werden nicht alle Philosophen anerkennen, daß es wahrhaft gültige Werte auch hier gibt. Weil das Wesen der Philosophie Kontemplation ist, glaubt man oft, daß der philosophische Sinn des Lebens nur in der Kontemplation selbst gefunden werden könne. Der konsequente Mystiker wird sogar nur seine Art Kontemplation gelten lassen und daher lediglich den Ewigkeitsgütern Wert zuerkennen oder in Wissenschaft und Kunst höchstens Vorstufen auf dem Wege sehen, der zum »Schauen« des all-einen Gottes führt. Mit solcher Stellungnahme zu besonderen Werten haben wir es hier jedoch nicht zu tun. Das ist Sache der Weltanschauung. Wir suchen ein möglichst vollständiges System der Werte und müssen daher auch die aktive, persönliche und soziale Sphäre mit ihrem pluralistischen Prinzip unbefangen anerkennen, um der Weltanschauungslehre die breiteste Basis zu geben.

4. Bei der Frage, ob sich hier ebenfalls für die drei Stufen der Voll-Endung Beispiele im geschichtlichen Leben finden lassen, gehen wir von den Werten aus, die allein noch übrig zu bleiben scheinen, wenn wir an die Vierteilung der Kultur in wissenschaftliches, künstlerisches, sittliches und religiöses Leben denken. Die ethischen Güter haben bisher keinen Platz gefunden. In welches Gebiet gehören sie? Der Begriff des sittlichen Lebens ist nicht so leicht zu bestimmen wie der der Wissenschaft und der Kunst oder der mystischen und pantheistischen Religion. Das allein wird man allgemein zugeben, daß ethische Güter Personen sind, und ebenso dürfen wir uns auf ihre Aktivität beschränken, da wir voraussetzen wollen, daß ethisches Leben nicht Kontemplation ist. Wir reden von der Ethik nur, soweit sie als »praktische« Philosophie den handelnden Menschen zu ihrem Gegenstande macht. Was aber verleiht der aktiven Persönlichkeit den spezifisch ethischen Charakter? Mit dieser Frage kommen wir zu einer Fülle von Problemen, die hier nicht zu lösen sind. Wollen wir trotzdem den sittlichen Werten ihre Stelle im System geben, so müssen wir zunächst ein Gebiet herausgreifen, das jedenfalls in die ethische Sphäre fällt: den pflichtbewußten Willen der dem »Gesetz« freiwillig gehorchenden, »autonomen« Persönlichkeit. Vielleicht ist der so entstehende Begriff zu eng. Doch jedenfalls haben wir damit ein Reich abgesteckt, das es im Kulturleben faktisch gibt, und an dem Werte haften, die in unser System einzuordnen sind.

Trotzdem dürfen wir hierbei nicht stehen bleiben. Der Wertbegriff, den wir so gewinnen, ist, obwohl er zu eng erscheinen kann, in anderer Hinsicht zu weit. Als Pflicht kann die Realisierung jedes Gutes auftreten, d. h. auch der wissenschaftliche und der künstlerische Mensch gehorcht freiwillig der Norm und hat einen autonomen Willen, wenn er die Wahrheit um der Wahrheit, die Schönheit um der Schönheit willen sucht, ein Umstand, der von Bedeutung für die Weltanschauungslehre ist, hier jedoch nicht weiter verfolgt werden soll. Nur den spezifisch ethischen Willen müssen wir näher bestimmen. Bisher haben wir von Persönlichkeit und Aktivität gesprochen, das soziale Moment jedoch ignoriert. Deshalb schien der Begriff der Autonomie zu weit: der freie Wille kann sich auch auf die asozialen Güter des unpersönlichen, kontemplativen Lebens beziehen. Verstehen wir dagegen Sittlichkeit als soziale Sittlichkeit, d. h. denken wir daran, daß das Pflichtbewußtsein nicht allein auf die Verwirklichung von Werten überhaupt, sondern auf Realisierung autonomer Persönlichkeiten im sozialen Leben gerichtet ist, dann kommen wir zu einem neuen Gebiet von Gütern und Werten, das sich scharf gegen die bisher genannten abgrenzt. Ihm ist seine Stelle im System anzuweisen.

Ubi homines sunt, modi sunt. In jedem Zusammenhange von aktiven Persönlichkeiten bildet sich etwas heraus, was wir als »Sitte« bezeichnen, d. h. es werden gewisse Formen des Lebens jedem Mitglied der Gesellschaft zugemutet. Durch sie ist das Individuum sozial gebunden. Solange es sich nur um ihre instinktive Befolgung handelt, haben sie für uns noch kein Interesse. Nimmt jedoch der Mensch mit Bewußtsein zu den Sitten Stellung, so daß er die einen ausdrücklich billigt, die andern verwirft, stellt er sich also selbständig der Gesellschaft gegenüber, um »frei« über seine Gebundenheit zu entscheiden, dann entsteht »Sittlichkeit« als autonome Anerkennung des Pflichtgemäßen im sozialen Leben. Sie ist eine Willensbeschaffenheit, aus der Handlungen hervorgehen, die für das Zusammenleben der Menschen von Bedeutung sind, und sie kann selbstverständlich auch einen antisozialen Charakter tragen, ohne darum weniger sozial zu sein. Immer ist das Gut, an dem die ethischen Werte in diesem Sinne haften, die Persönlichkeit selbst, wie sie in den sozialen Zusammenhängen steht, und der Wert, der sie zum Gut macht, ist die Freiheit innerhalb der Gesellschaft oder die soziale Autonomie. Doch handelt es sich selbstverständlich bei den ethischen Gütern nicht nur um die einzelnen Persönlichkeiten, sondern ebenso auch um die Gemeinschaften. Das ganze soziale Leben muß unter den Gesichtspunkt gestellt werden, daß es die freien, autonomen Persönlichkeiten zu fördern hat, und von hier aus sind dann Verbände wie Ehe, Familie, Staat, Nation, Kulturmenschheit usw. in ihrer ethischen Bedeutung zu verstehen. Die Werte, die an diesen Gütern haften, wollen wir für den Fall, daß jemand unsern Begriff des Ethischen zu eng findet, die *sozialethischen* nennen. Jedenfalls ist so ein Gebiet für unsere Zwecke genügend abgegrenzt. Die sozialethische Tendenz geht dahin, daß überall, im privaten und im öffentlichen Leben, freie Persönlichkeiten sich herausbilden, Individuen, die in der Mannigfaltigkeit ihrer Handlungen durch autonomen Willen bestimmt sind. Es haben daher auch die sozialen Institutionen des sexuellen, wirtschaftlichen, rechtlichen, politischen, nationalen Lebens sich so zu gestalten, daß sie den Personen Autonomie gestatten oder, so mannigfaltig ihr Inhalt auch sein mag, durch die Form der persönlichen Freiheit zu Gütern werden.

Die Frage, die wir im Interesse des Systems zu stellen haben, ist die: kann es auf dem sozialethischen Gebiete zur Voll-endung kommen? Man sieht leicht ein: das Streben nach Totalität steht ihr auch hier entgegen. Zwar handelt es sich nicht um das Ganze des Erlebnisinhaltes, das geformt werden soll, wie bei der theoretischen Kontemplation, aber das ethisch differente Universum ist ebenfalls-

unerschöpflich. Nach dem pluralistischen Prinzip der Persönlichkeits-Voll-endung ist jeder Mensch in seiner Individualität und Besonderheit gleich wichtig in bezug auf die Sittlichkeit. Selbst wenn wir annehmen wollten, es vermöge das einzelne Individuum absolut autonom zu werden, so wäre das für die allgemeine ethische Voll-endungstendenz nicht entscheidend. Es kommt auf den sozialen Zusammenhang der Persönlichkeiten an, und in ihm werden, um nur das Eine hervorzuheben, stets neue Menschen geboren, die alle zur Autonomie zu erziehen sind. Immer neue Kombinationen entstehen, die neue Schwierigkeiten mit Rücksicht auf die soziale Freiheit schaffen. Die Gesamtheit der einzelnen Persönlichkeiten und ebenso die Fülle der sozialen Institutionen werden daher nie in dem Sinne ethisch voll-endet sein, daß sie jedem Individuum die soziale Autonomie garantieren, die seiner Besonderheit entspricht. Ein Ausgleich der Spannung zwischen Sein und Sollen ist hier nicht zu erreichen. Deshalb stellen diese Güter sich wie die Wissenschaft als Zukunftsgüter dar und gehören zur un-endlichen Totalität.

Ja, wir können, ebenso wie im Theoretischen, die Spannung im Wesen der Sache selbst aufzeigen. Ist das zentrale ethische Gut die pflichtbewußte Persönlichkeit, so soll aus ihm das Sollen gar nicht schwinden. Ohne Anerkennung einer Norm gibt es keine Freiheit mehr im Sinne der Autonomie, also auch keine soziale Sittlichkeit. Mit dem sozialethischen Gut ist der Mangel an Voll-endung durch einen in ihm steckenden Antagonismus notwendig verknüpft. Alles soll sittlich sein, und doch sind wir nur so lange sittlich, als die Freiheit noch nicht in jeder Hinsicht erreicht ist. Von einem Sollen des Sollens wird dieses Gebiet der un-endlichen Totalität auf der aktiven, persönlichen und sozialen Seite der Güter beherrscht.

5. Damit ist nicht nur das sozialethische Leben mit seinen Werten systematisch eingeordnet, sondern zugleich ergibt sich: die Voll-Endungs-Tendenz treibt auch über diese Sphäre hinaus. Selbstverständlich wird das Ethische hierdurch ebensowenig herabgesetzt wie das Theoretische durch seine Einordnung in die Zukunftsgüter. Der Gedanke der rastlos vorwärtsschreitenden un-endlichen Entwicklung zur Totalität hat vielmehr in beiden Fällen seine unantastbare Größe. Darum brauchen wir jedoch seine Grenze nicht zu übersehen, und sie muß aufs deutlichste zutage treten, sobald wir daran denken, daß alles persönliche Leben nur in der Gegenwart wirklich lebendig ist und daher durch den dauernden Hinweis auf die Zukunft in seinem innersten Wesen problematisch zu werden droht. Es ist immer nur für etwas Anderes da, und dieses Andere kann ebenfalls niemals so realisiert werden, daß es zum in sich selbst

ruhenden Leben gedeiht. Solange nur die Arbeit an überpersönlichen Gütern in Betracht kommt, mag das Bewußtsein uns erheben, daß wir uns ganz und gar in den Dienst der Zukunft stellen. Handelt es sich aber um die Persönlichkeit selbst, dann wird der Gedanke, daß in ihrem Dasein alles nur Vorstufe ist, unerträglich. In einem noch ganz anderen Sinne als auf der kontemplativen Seite ergibt sich daher die Notwendigkeit eines Gebietes, in dem es wirklich zu einem vollen Ende kommt, und in dem auch das gegenwärtige Leben des aktiven, sozialen Menschen seine Bedeutung für sich erhält. Damit sind wir wieder bei einer neuen Stufe der Voll-Endung angelangt.

Fragen wir jedoch nach dem Namen, den sie führen soll, so läßt uns die Philosophie, wie sie sich bisher entwickelt hat, hier im Stich. Freilich ist schon oft gesagt worden, daß der Begriff des pflichtbewußten Willens den Sinn unseres Lebens nicht befriedigend zu deuten vermöge. Doch mit Unrecht hat man deswegen die Ethik angeklagt. Man sollte die Autonomie als ihren Zentralbegriff unangetastet lassen und dafür um so entschiedener die Frage stellen, ob es möglich ist, mit ethischen Werten allein bei der Deutung des persönlichen und aktiven Daseins auszukommen. Auch darauf darf man sich nicht beschränken, ästhetische oder mystische Werte mit heranzuziehen, da diese in der unpersönlichen und kontemplativen Sphäre liegen. Man muß vielmehr einsehen, daß es Güter und Werte gibt, die in die üblichen philosophischen Schemata nicht paßen. Selbstverständlich kann man alles, was zum aktiven und persönlichen Leben gehört, »ethisch« nennen, aber zweckmäßig ist das nicht, denn dann bezeichnet man mit einem Worte zwei Arten von Werten, die ebenso verschieden sind wie die theoretischen und die ästhetischen. Begrifflich müssen wir jedenfalls die Güter des persönlichen Gegenwartslebens von den sozialethischen Zukunftsgütern scheiden. Sie heben sich als voll-endliche Partikularität wie ruhende Inseln aus dem Strom der endlosen Kulturentwicklung heraus, ohne darum zu Kunstwerken zu werden oder schon ins Transzendente, Zeitlose zu weisen. Das umgrenzt sie scharf und schützt sie vor Verwechslung.

Aber haben wir vielleicht nicht nur den Prinzipien unseres Systems zuliebe ein Gebiet konstruiert, dem keine Wirklichkeit entspricht? Die Antwort darauf ist mit der hier notwendigen Kürze nicht leicht zu geben. Es bietet sich zwar eine große Mannigfaltigkeit von Tatsachen dar, die unter den Begriff des voll-endeten persönlichen Gegenwartslebens fallen, aber sie lassen sich gerade wegen ihrer Fülle nur schwer einheitlich kennzeichnen. Einen Versuch dazu dürfen wir an dieser Stelle, wo allein die Vollständigkeit des Wertsystems in Frage steht, nicht unternehmen. Wir beschränken uns daher auf einige

Beispiele, die dartun sollen, daß es hier überhaupt Probleme gibt.

Sehen wir auf das Soziale im engeren Sinne, so können wir an die vielen Beziehungen denken, die sich innerhalb der Familie entfalten. Gewiß werden die Verhältnisse von Mann und Frau, von Eltern und Kindern auch durch Pflichten geregelt und stehen im Dienst sozialethischer Freiheit. Aber dürfen wir das Familienleben nur unter diesem Gesichtspunkt würdigen? Was eine Mutter bedeutet, und was sie ihrem Kind sein kann, das werden wir dann niemals ganz verstehen. Mütterlichkeit ist ein Wert, der nicht allein für die zukünftige Entwicklung wichtig ist. Die soziale Bindung, an der er haftet, trägt vielmehr ganz den Charakter eines sich genügenden, in sich ruhenden Gegenwartslebens. Und genau dasselbe gilt von all den Verhältnissen, die wir mit den Namen der Liebe, der Güte, der Freundschaft, der Geselligkeit bezeichnen, jenen sozialen Gütern, die in dem privaten und intimen Leben eine so große Rolle spielen. Welche Mannigfaltigkeit entsteht da, je nachdem es sich im »Hause« oder außerhalb um die Beziehungen von Menschen verschiedenen oder gleichen Geschlechtes, von Erwachsenen zu Erwachsenen, von Kindern zu Kindern oder von Erwachsenen zu Kindern handelt. Das alles erfüllt ganz den lebendigen Moment, das bedarf keiner Einordnung in eine Reihe, um bedeutsam zu werden, und gerade darin steckt ein großer Teil vom Sinn unseres persönlichen, aktiven, sozialen Daseins. Ferner gewinnt in dieser Sphäre auch das antisoziale Verhalten eminente Bedeutung. Wir meiden jede »Gesellschaft«, um »zu uns selbst zu kommen«, und wir können dann wirklich ganz allein sein in Sehnsucht und Erfüllung, oder allein mit der Natur, um »in ihre tiefe Brust, wie in den Busen eines Freunds, zu schauen«. Auch dabei entfaltet sich ein großer Reichtum der Güter, je nachdem wir in der Heimat oder in der Fremde in Beziehung treten zur Lebendigkeit der Tiere und Pflanzen oder zur »toten« Natur, etwa beim Anblick des Sternenhimmels, wenn das Ich sich »kosmisch« erweitert. Jeder kennt solche Stunden der Einsamkeit mit ihrem in sich gegründeten Wert. Können wir ihre Bedeutung in eines der üblichen Schemata pressen? Vielleicht spielen religiöse Momente in sie hinein, aber das erschöpft ihr Wesen nicht. Ebensowenig wird es gelingen, den Sinn, der an umfassenderen sozialen Komplexen haftet, restlos auf die bisher genannten Werte zurückzuführen. So ist die Nation zwar gewiß ein sozialethisches Gut, insofern sie in Verbindung mit dem politischen Leben steht, reicht zugleich aber in ihrer Bedeutung weit über den Staat hinaus. Die Kollektiv-Persönlichkeiten der Völker sind, wie die einzelnen Individualitäten, Güter, die sich nicht als

bloße Stufen einordnen lassen in den geschichtlichen Entwicklungsgang.

Freilich, es ist nicht leicht, zu sagen, worauf das beruht. Wenn wir betonen, daß individuelles persönliches Leben der verschiedensten Art seinen besonderen »Stil«, seine in sich ruhende »Melodie«, seinen unvergleichlichen »Rhythmus« offenbare, daß es dadurch sein Dasein voll rechtfertige und jede Frage nach einem »wozu« abweise, so meinen wir zwar oft das, was hier in Betracht kommt, aber wir greifen dann nach Bildern aus der ästhetischen Sphäre, um die Vollendung in der Gegenwart zu charakterisieren, und gerade das dürfen wir in diesem Zusammenhange nicht, denn so gewiß die beiden Stufen der voll-endlichen Partikularität verwandte Züge aufweisen, z. B. darin, daß ihre Normen schweigen und nur für die theoretische Reflektion als Sollen ins Bewußtsein treten, ebenso notwendig ist es, die Formen des Lebens, das wir jetzt im Auge haben, streng von allen ästhetischen Formen zu scheiden. Sonst kommen wir zur »schönen Seele« oder zu verwandten Begriffen eines kontemplativen Aesthetentums, und gerade vor der Verwechslung hiermit haben wir uns am sorgfältigsten zu hüten. Nicht mit einer sachlichen Harmonie, bei welcher die Betrachtung verweilt, und die uns vom gesellschaftlichen Wollen und Handeln ablöst, sondern allein mit Werten des persönlichen, aktiven und sozialen Daseins haben wir es zu tun, wenn wir das voll-endete Gegenwartsleben als ein besonderes Gebiet abgrenzen. Eher als irgendwo anders könnten wir von »Lebenswerten« sprechen, um diese voll-endliche Partikularität zu kennzeichnen, doch dürfen wir nie vergessen, daß das Leben als bloßes Leben wertindifferent ist, der Ausdruck Lebenswert also besser vermieden wird.

Trotzdem kann schon jetzt klar sein, daß sich die an der vollendeten Gegenwart des persönlichen Daseins haftenden Werte bei der Deutung unseres Lebenssinnes nicht entbehren lassen und daher mit Recht auch im System ihre Stelle suchen. Wenn die Philosophie sie bisher fast ganz vernachlässigt oder mit anderen Werten verwechselt hat, so gibt es dafür mehrere Gründe. Zum Teil handelt es sich in dieser Sphäre um unscheinbare, alltägliche, triviale Dinge. Ihre Werte sind so selbstverständlich, daß sie nicht auffallen. Sie spielen zwar quantitativ in jedem Menschenleben, manche an jedem Tage, eine große Rolle, aber vielleicht hält man sie gerade deswegen nicht für würdig, Gegenstand philosophischer Untersuchung zu sein. Wissenschaft, Kunst, Religion, das sind sozusagen »große« Angelegenheiten, und auch die Probleme der Sittlichkeit drängen sich jedem auf, da die Pflicht mit ihrem »du sollst« uns mahnend den

Ernst des Lebens zeigt. Der partikularen persönlichen Gegenwartsvollendung mit ihrer schlichten Stille scheint die Größe, ja zum Teil der Ernst zu fehlen. Haben nicht wenigstens einige der genannten Güter etwas allzu Gewöhnliches, Durchschnittliches? Die Philosophie soll uns über den Alltag erheben. Mit Recht hält sie sich von der bloßen Gegenwartsvollendung fern.

So kann man wohl meinen, aber trotzdem ist es verkehrt, sich bei dem Versuch einer wahrhaft umfassenden Weltanschauung auf das zu beschränken, was den Sinn des Daseins von Heiligen, sittlichen Heroen, kriegerischen Helden, Genies der Wissenschaft und der Kunst, kurz von Ausnahmemenschen bestimmt. Auch der Durchschnittsmensch wendet sich an die Philosophie, und sie darf das nicht unbeachtet lassen, wodurch der quantitativen Ausdehnung nach in vielen Fällen sogar hauptsächlich der Sinn des Lebens erfüllt wird.

Was es vielleicht schwer macht, dies zu erkennen, und was ebenfalls dazu beiträgt, daß man oft die angegebenen Güter in ihrer Eigenart übersieht, beruht auf einem Umstand, der für das ganze Gebiet des persönlichen, aktiven, sozialen Lebens von Bedeutung ist. Wir können von einem Prinzip der Personal-Union reden. Auf der kontemplativen, unpersönlichen und asozialen Seite sind die verschiedenen Werte nicht nur begrifflich zu trennen, sondern sie haften auch an faktisch verschiedenen Gütern. Die Wirklichkeit, mit der sich logischer Sinn verknüpft, ist selten zugleich Träger ästhetischer Werte. Anders steht es hier. Die verschiedenen Wertarten sind an derselben Person zu finden. Dieser Umstand hebt jedoch die Notwendigkeit ihrer begrifflichen Trennung nicht auf. Im Gegenteil, wollen wir zur Klarheit über den Sinn unseres Lebens kommen, so müssen wir gerade das am strengsten scheiden, was faktisch immer miteinander verbunden ist, damit wir die Verschiedenheiten nicht übersehen. Erst dann lassen sich auch die Konflikte in ihrer Bedeutung würdigen, die zwischen den verschiedenen Wertgebieten des persönlichen Lebens entstehen können, und die besonders zwischen den ethischen Pflichten und den Gütern des vollendeten Gegenwartslebens nicht ausbleiben werden.

Doch, es ist nicht möglich, alle Fragen, die sich hier aufdrängen, weiter zu verfolgen. Nur daß überhaupt ein eigenartiges Wertgebiet vorliegt, sollte gezeigt werden. Um seine prinzipielle Wichtigkeit hervortreten zu lassen, weisen wir schließlich noch auf einen Punkt hin, der in gewisser Hinsicht schon über die reinen Gegenwartsgüter hinausführt und insofern von Bedeutung auch für die Gliederung des Systems ist. Zweifellos wird der persönliche Sinn des einen Menschen-

lebens mehr durch Zukunftsgüter und die endlose Arbeit an ihnen, der Sinn des anderen mehr durch Gegenwartsgüter und ihre Voll-endung bestimmt, und für den unbefangenen Blick muß mit Rücksicht hierauf auch ein Unterschied der Geschlechter zutage treten. Gewiß sind an jeden Menschen, an die Frau wie an den Mann, sozialethische Forderungen zu stellen. Aber man wird doch nicht verkennen, daß trotz aller Ausnahmen das Wesen des Mannes im allgemeinen mehr auf Zukunftsarbeit zumal im öffentlichen Leben, das Wesen der Frau mehr auf Arbeit am Gegenwartsleben angelegt ist, wie es in Stille und Intimität abläuft. Nur ein einseitig moralistischer Entwicklungs- und Fortschrittsfanatismus kann deswegen die Frauen geringer werten. Hat man die Gegenwartsgüter aus der Voll-endungstendenz in ihrer prinzipiellen Bedeutung als das verstanden, was für ein in sich gegründetes Menschenleben nicht entbehrt werden kann, so ergibt sich die Möglichkeit, gerade der weiblichen Eigenart eine ebenso hohe Stellung im Gesamtsinn des Daseins anzuweisen wie der männlichen, obwohl sich nicht leugnen läßt, daß die Arbeit für die sich geschichtlich entwickelnde öffentliche Kultur hauptsächlich von Männern getan wird. »Weiblichkeit«, ist, so wenig sie als Sollen zum Bewußtsein zu kommen braucht, wenn das Leben ihre Form trägt, ein ganz besonders wichtiger Wert im Gebiet der persönlichen Gegenwartsgüter. Dies darf mit den oft gemachten Unterscheidungen, daß die Frau mehr durch das, was sie »ist«, der Mann mehr durch das, was er »tut«, Bedeutung habe, daß die Frau der Natur näher stehe als der Mann, mehr Zustandswesen, weniger Leistungswesen, mehr subjektiv, weniger objektiv sei, usw., usw., nicht verwechselt werden. Auch bei der persönlichen Voll-endung in der Gegenwart handelt es sich um Leistungen, um Aktivität, ja um objektive »Kulturarbeit« wenigstens in dem Sinne, daß sie über alle bloße Natur weit hinausführt, aber freilich um eine Aktivität und eine Kulturarbeit von ganz besonderer Art, um Leistungen, die eben nicht nur Stufen in der historischen Entwicklung sind, sondern alle Geschichte überragend in sich zum vollen Ende kommen.

Von hier aus dürfen wir vielleicht hoffen, auch die Bedeutung der Geschlechtsliebe für den Sinn des Lebens zu würdigen und ihre Stelle im System der Güter zu bestimmen. An ihr haftet ein eigener Vollendungswert. Selbstverständlich steht dabei nicht der natürliche Trieb in Frage, denn der ist wie alles bloß Natürliche wertindifferent. Auch um Bedeutung der Liebe für die Fortpflanzung handelt es sich nicht, denn unter diesem Gesichtspunkt wird sie zum Mittel für Zwecke herabgesetzt und kann nie in ihrem Eigenwert als Gegen-

wartsgut verstanden werden. Ebenso ist ganz von ihrer sozialethischen Bedeutung abzusehen, also nicht etwa ihre Beziehung zur Form der Ehe zu erörtern, und auch die religiöse Weihe, die ihr vielleicht zukommt, hat hier bei Seite zu bleiben. Nur die individualisierte persönliche Liebesbeziehung selbst, wie sie in sich gegründet ist, soll gedeutet werden, und hierfür wird das Verhältnis von endloser Zukunftsarbeit und Gegenwartsvollendung wichtig. Gehören nämlich beide zu unserm sinnvollen Dasein, und stellt jede für sich isoliert betrachtet eine Einseitigkeit dar, dann muß der oft zu seinem Schmerz fast ganz auf unvollendbare Zukunftsarbeit angewiesene Mann die denkbar innigste sinnlich-geistige Lebensgemeinschaft mit einer Frau, die in der Gegenwart sich und ihr Tun zu vollenden vermag, wie die Voll-endung seines eigenen Dasein empfinden, ohne daß er sein Streben nach un-endlicher Totalität aufzugeben braucht, und umgekehrt vermag die Frau, die ihr endliches Gegenwartsleben vielleicht als Enge fühlt, in der Liebe zum Mann und seinem Werk eine befreiende Zukunftsperspektive zu gewinnen, ohne daß sie dabei den voll-endeten Gegenwartscharakter ihres Wesens einbüßt. Auf diesem Wege, der hier nur flüchtig angedeutet werden kann, würden wir auch die Bedeutung des oft ausgesprochenen Wortes verstehen, daß erst Mann und Frau zusammen den »vollen« Menschen ausmachen, und begreifen, daß das Ideal der »Menschlichkeit« sich gerade nicht auf das bei Mann und Frau Gleiche richtet, als ob Männlichkeit und Weiblichkeit bloße »Hüllen« des Menschen wären, sondern daß Voll-endung in der Vereinigung des wesentlich Verschiedenen und durch seine Verschiedenheit aufeinander Angewiesenen zu suchen ist. Insofern in den Beziehungen der Geschlechter, die auf dieser Basis ruhen, eine Synthese der beiden ersten Stufen persönlicher Werte vorliegt, hätte das Prinzip der Liebe als höchster Wert des voll-endeten persönlichen Gegenwartslebens zu gelten.

6. Zugleich führt der Gedanke an Synthese uns weiter. Wie auf der kontemplativen Seite so eröffnet sich auch hier der Ausblick auf eine dritte Stufe, welche die Vorzüge der beiden ersten ohne ihre Mängel enthält, und es ist von vorneherein klar, daß die »irdische« Liebe sie trotz der Verbindung von Gegenwart und Zukunft noch nicht zum Ausdruck bringt. Es haftet an ihr die Endlichkeit der Partikularität, und deshalb erscheint sie, wenn wir an die Rangordnung der Voll-endungsstufen denken, so lange problematisch, bis es gelungen ist, sie mit dem höchsten Gut und seinem absoluten Wert in Beziehung zu setzen. So muß es vollends mit den andern Gütern des vollendeten Gegenwartslebens der Personen stehen: es fehlt ihnen

die notwendige Verbindung mit dem Ganzen des persönlichen Universums. Hierdurch kommen wir zum Problem der voll-endlichen Totalität auf dieser Seite des Wertsystems. Wie haben wir den Abschluß der persönlichen Reihe zu denken? Das ist die letzte Frage, die wir noch stellen müssen.

Ein Vergleich mit den Stufen der Kontemplation wird uns die Antwort geben. Dort drang die monistische Voll-endungstendenz zuerst über den theoretischen Dualismus von Form und Inhalt, dann über den von Subjekt und Objekt zum All-Einen vor. Auch hier hat die voll-endliche Partikularität die Spannung des autonomen ethischen Sollens gelöst, aber die Vielheit des individuellen Lebens konnte dadurch nur gesteigert werden. Jeder Einzelne findet partikulare Voll-endung in seiner besonderen Art. Wir sind im Gebiet des Pluralismus und müssen darin bleiben. Deshalb darf auch auf der höchsten Stufe die voll-endliche Totalität sich nicht so zu dem einen »Ganzen« gestalten, daß sie die Fülle des persönlichen Lebens aufhebt wie die Gottheit des Pantheismus. Es zeigt vielmehr die letzte Stufe hier notwendig zwei Seiten. Erstens kann das Subjekt so wenig im Objekt untergehen, daß vielmehr ein Ideal absoluter Subjekts-Voll-endung zu bilden ist: an die Stelle des Pantheismus tritt der Glaube an einen persönlichen Gott. Außerdem aber muß neben ihm die Vielheit der einzelnen Personen oder »Seelen« voll erhalten bleiben. Zum zweitenmal im System kommen wir damit zur Religion, und das ist notwendig, denn früher konnten wir nur den Pantheismus unterbringen. Jetzt finden auch andere religiöse Werte ihren Platz. Neigte der Glaube als Abschluß der kontemplativen, unpersönlichen und asozialen Reihe mit monistischer Tendenz notwendig zur Weltverneinung, so darf es sich hier, wo das persönliche Leben der vielen Individuen sich voll-enden soll, nur um Bejahung der Fülle persönlicher und sozialer Aktivität handeln. Jedenfalls treten hier Gott und »Welt« auseinander und müssen auch bei noch so enger Verbindung getrennt bleiben. Die Beziehung zur Gottheit als der voll-endlichen Total-Persönlichkeit befreit das endliche Dasein der Subjekte zwar von Unvollkommenheiten, kann es aber nicht etwa mystisch vernichten. Im Gegenteil, durch persönliche Anteilnahme am persönlichen Transzendenten und Ewigen, das wir lieben und von dem wir uns geliebt glauben dürfen, haben wir unser persönliches Leben in seiner individuellen Fülle zu erhöhen. So allein kommt die pluralistische Tendenz zum Abschluß. Diese Religion stützt und befestigt das Leben in Gegenwart und Zukunft, indem sie ihm einen Wert gibt, den es aus eigener partikularer Kraft nicht aufzubringen vermag. Es wird das Ewige in das Zeitliche, das Göttliche

in das Menschliche, das Absolute in das Relative, das Voll-endliche in das Endlose und Endliche, die Totalität der Person in die Partikularität hineingetragen und so auch dem noch Sinn verliehen, was unter den bisherigen Gesichtspunkten als unvollendet oder geradezu als sinnwidrig im persönlichen Leben erscheinen konnte.

Hierdurch muß das Prinzip klar sein. Selbstverständlich kann es in einer Weltanschauung nicht zwei religiöse Wertarten geben. Wir breiten hier die verschiedenen Werte in systematischer Anordnung möglichst vollständig aus, und das Problem, wie das religiöse Leben sich einheitlich deuten läßt, kümmert uns in diesem Zusammenhange nicht. Vollends fragen wir in keiner Weise nach der »Wahrheit« der einen oder der andern Religion, sondern konstatieren nur die Tatsache, daß der persönliche Gott des Theismus und die Fülle aktiver Seelen in unserm Schema ebenso ihren Platz haben, wie der Pantheismus auf der Seite des kontemplativen Lebens. Der voll-endlichen Totalität des Objektes, die wir dort fanden, muß hier die voll-endliche Totalität des Subjektes entsprechen, und während dort alles persönlich-individuelle, aktive und soziale Leben in der Arm-Seligkeit des Monismus unterging, wird hier pluralistisch sein Reichtum im Ewigen verankert. Als Persönlichkeiten haben alle Einzelnen zur persönlichen Gottheit ein persönliches Verhältnis und verbinden so ihre individuelle Partikularität mit der voll-endlichen Totalität. Als Individuen sind sie tätig am »Reiche Gottes auf Erden« und können dadurch mehr als endliche Individuen werden. Schließlich zeigt sich auch das soziale Moment über alles Vergängliche hinaus gesteigert. Tritt doch die Gottheit in dieser Religion der Fülle jedem Ich als ein besonderes Du gegenüber, mit dem es sich in innigster Gemeinschaft weiß. Die göttliche Liebe nimmt die irdische in sich auf und gibt ihr die höchste Weihe. In jeder Hinsicht, in persönlicher, aktiver und sozialer, kann der Gläubige hoffen, vom Fluch der Endlichkeit erlöst zu werden.

Das mag zur Charakterisierung dieses Gebietes genügen, das ebenso wie die letzte Stufe der Kontemplation einen religiösen Charakter trägt, aber trotzdem Werte von prinzipiell anderer Art umfaßt. Fragen wir schließlich nach seinem Verhältnis zum wirklichen Kulturleben, so findet sich unter den geschichtlichen Religionen wohl keine, die sich mit diesem Ideal persönlicher Voll-endung restlos deckt. Doch das ist für unsern systematischen Zusammenhang nicht von Bedeutung. Es genügt, daß einige der wichtigsten Züge, die wir schematisch ableiten konnten, auch im faktisch vorhandenen religiösen Leben, z. B. im Christentum, ihre Ausprägung gefunden haben. Ja, überall, wo man an einen persönlichen Gott glaubt, neben dem die

Vielheit der individuellen Seelen ihre Selbständigkeit behält, tritt der entscheidende Gegensatz zum Monismus und Pantheismus zutage. Im übrigen sind die historischen Religionen als Gebilde zu verstehen, in denen Elemente aus beiden Typen sich zusammenfinden. Es wird z. B. die christliche Mystik als eine Mischform zu begreifen sein, die Persönlichkeitswerte der sozialen Aktivität mit pantheistischen Idealen der asozialen Kontemplation verbindet. Doch kommt es uns nirgends darauf an, das geschichtliche Kulturleben mit seinen Nuancen und Abstufungen einzugliedern, sondern es galt nur, die Güter nach der prinzipiellen Verschiedenheit der an ihnen haftenden Werte zu ordnen.

V. Wissenschaft und Weltanschauung.

Daher können wir die Ausführungen über das System jetzt schließen. Die sechs Hauptgattungen der Werte, die mit dem Anspruch auf Geltung auftreten, also Probleme der Philosophie enthalten, sind untergebracht. Nicht nur Logik, Ethik, Aesthetik und zwei Arten von Religionsphilosophie haben wir als notwendige philosophische Disziplinen verstanden, sondern auch ein bisher noch nicht existierender Teil, die Philosophie des voll-endeten persönlichen Gegenwartslebens, ergibt sich als Forderung. Ebenso müssen neue Güter, die eventuell die Zukunft entwickeln wird, ihren Platz finden können. Insofern ist das System offen und doch zugleich ein System. Vor allem haben wir nicht eine bloße Nebeneinanderstellung, sondern eine Rangordnung in je drei Stufen gewonnen, so daß es im Prinzip möglich wird, nach dem einheitlichen Sinn unseres Daseins zu fragen.

Andererseits ist jedoch ebenso entschieden hervorzuheben: über die L ö s u n g der Weltanschauungsprobleme sagt uns dies System der Werte noch nichts. Unter Rangordnung war immer nur ein f o r m a l e s Verhältnis zu verstehen. Welches von den Gütern als höchstes oder zentrales zu gelten, von welchem Gebiet aus man zu einer Einheit der Weltanschauung vorzudringen hat, und welche inhaltlich bestimmte Stufenfolge der Werte entsteht, das bleibt in jeder Hinsicht unentschieden. Besitzt die persönliche oder die sachliche Reihe den Primat? Gibt der Monismus oder der Pluralismus die Wahrheit? Haben wir die »Welt« zu verneinen oder zu bejahen? Man darf nicht einmal behaupten, daß entweder in der letzten Stufe der Kontemplation oder in der letzten Stufe der Aktivität die absoluten Werte liegen müssen, denn vielleicht stehen beide gleichwertig nebeneinander, oder man kann auch das ganze Gebiet der voll-endlichen Totalität als ein transzendentes für problematisch erklären.

Lehnt man dementsprechend sowohl den Theismus als auch den Pantheismus ab, dann bleibt es vollends zweifelhaft, wie die Zukunfts- und Gegenwartsgüter auf der persönlichen und unpersönlichen Seite sich zueinander verhalten, ob man eine mehr an der Wissenschaft oder an der Kunst, mehr an der Sittlichkeit oder an der voll-endeten persönlichen Gegenwart orientierte Weltanschauung zu bilden hat. Gilt ein logischer oder ein ästhetischer, ein ethischer oder ein »erotischer« Idealismus, wie man ihn nach dem höchsten Prinzip der persönlichen Gegenwartsgüter nennen könnte, oder ist vielleicht jeder dieser Standpunkte einseitig und ungenügend? Alles das erscheint vorläufig noch gleich möglich, und wir denken nicht daran, eine Entscheidung an dieser Stelle anzudeuten. Ja, nicht einmal das steht fest, ob die Philosophie als reine Wissenschaft auf diese Fragen überhaupt eine Antwort zu geben vermag. Eventuell muß sie sich damit begnügen, auf Grund des Wertsystems die verschiedenen möglichen Formen einer in sich konsequenten Deutung des Lebenssinnes zu entwickeln, um es dem einzelnen Individuum zu überlassen, die Weltanschauung zu wählen, die am besten zu seiner persönlichen überwissenschaftlichen Eigenart paßt. Jedenfalls betrifft dies alles nicht mehr das Wertsystem selbst und bleibt daher hier dahingestellt.

Wohl aber müssen wir ein anderes Problem erörtern, das den Charakter der Philosophie als Wissenschaft betrifft. Nehmen wir einmal an, es sei gelungen, alle die angedeuteten Fragen in einer umfassenden Weltanschauung zu beantworten, so wird gerade dann noch eine Frage entstehen, die sich auf das System der Güter bezieht. Die Weltanschauungslehre hat nämlich darin bisher noch keine Stelle gefunden. Die Philosophie muß schließlich auch sich selbst einordnen. Sie will freilich Wissenschaft sein und scheint also in das erste Wertgebiet zu gehören, aber man kann aus unsern Ausführungen den Schluß ziehen, daß sie dann bei der angegebenen formalen Ordnung der Werte stehen zu bleiben habe. Die Gründe dafür liegen nahe. Eine einheitliche und inhaltliche Deutung des Lebenssinnes trägt nicht mehr den Charakter eines offenen Systems, denn dieses beruhte darauf, daß die Wertgebiete *nur* formal bestimmt waren. *Erfüllen* wir die Schemata irgendwie, um eine Weltanschauung zu erhalten, so wird das System geschlossen. Damit kommen wir wieder zu dem Problem zurück, von dem wir ausgegangen sind, und die Schwierigkeit ist sogar vergrößert. Wir erkannten die Wissenschaft als Zukunftsgut. Eine geschlossene Weltanschauung auf wissenschaftlicher Basis erscheint also ganz fragwürdig. Ja, man kann noch weiter gehen. Geschlossenheit bedeutet in unserer Sprache so viel wie Voll-endlichkeit,

deshalb muß die Weltanschauungslehre in eine andere Sphäre als die Wissenschaft fallen. Selbstverständlich bleibt sie Kontemplation. Die Tatsache der vielen Systeme, die es faktisch gibt, wird jedoch den Gedanken an voll-endliche Totalität nicht leicht aufkommen lassen, und demnach müssen die Weltanschauungen, als Gebilde voll-endlicher Partikularität, den Kunstwerken gleichen. Das hat man denn auch vielfach geglaubt, und unser Wertsystem macht den Grund dafür verständlich.

Trotzdem ist die Philosophie, auch als geschlossenes System, nicht Kunst. Sie bleibt vielmehr ganz und gar, d. h. nicht nur in ihrer Grundlage, Wissenschaft, und gerade unsere Ordnung der Güter kann das zeigen. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Wertgebiete mehr umfassen als die bisher für sie angeführten Beispiele und daher nicht ohne weiteres nach ihnen zu nennen sind. Dann läßt sich der Begriff der Wissenschaft erweitern. Das früher Gesagte paßt auf die Gesamtheit der Spezialwissenschaften und bleibt für sie auch gültig: die Erkenntnis der Wirklichkeitstotalität ist ein in der Ferne liegendes Ziel. Jene bisweilen geforderte »hypothetische« Metaphysik, die den Einzeldisziplinen voraneilen soll, um das fertig zu machen, womit die fachwissenschaftliche Untersuchung noch nicht zustande gekommen ist, erscheint als ein gänzlich problematisches Unternehmen. Aber um Wirklichkeitserkenntnis handelt es sich ja in der Philosophie als Weltanschauungslehre nicht. Sie will den Sinn des Lebens deuten, darunter auch den Sinn der Wirklichkeitserkenntnis, und gerade an dieser besonderen Aufgabe kann das allgemeine Prinzip klar werden, wodurch sie sich in bezug auf die Abgeschlossenheit von den Einzelwissenschaften unterscheidet. Als Logik reflektiert sie notwendig auf die letzten Ziele der Theorie. So tritt sie an die Stelle der Metaphysik, und bei etwas Vorläufigem kann sie nirgends stehen bleiben, wenn sie über den Sinn des Lebens Klarheit erstrebt, am wenigsten bei dem Versuch einer einheitlichen Deutung des Gesamtsinnes, den das Dasein der Menschen hat. Daraus verstehen wir: die Spezialwissenschaften können immer auf die Zukunft warten, die Philosophie dagegen muß ein Ende machen wollen, auf die Gefahr hin, daß es nur ein partikulares Ende ist. Insbesondere eine Philosophie der Voll-endung geht notwendig auf Voll-endlichkeit aus. Aber dieser Umstand bringt sie nur in einen Gegensatz zu den Sonderdisziplinen und hebt ihren wissenschaftlichen Charakter nicht auf. Sie ist nicht allein kontemplativ, sondern zeigt, so lange sie die Form von Urteilen und Begriffen hat, auch ein theoretisches Gepräge und ist also Wissenschaft zu nennen. Niemand hat das Recht, das Ver-

fahren der Einzel-Forschung für das einzige wissenschaftliche zu erklären.

An der Trennung von Weltanschauungslehre und Wissenschaft ist demnach nur das Eine richtig: die Philosophie, die notwendig nach letzten Zielen fragt, beraubt sich dadurch in einem gewissen Sinne der Teilnahme an der endlosen Entwicklungsreihe, d. h. sie verzichtet auf un-endliche Totalität und nimmt, um die für sie unentbehrliche Voll-endlichkeit zu erreichen, mit Partikularität vorlieb, weil sie einsieht, daß das Wesen der theoretischen Kontemplation wegen der Unerschöpflichkeit oder Un-endlichkeit des Materials für das endliche zeitliche Individuum, das Wissenschaft treibt, die Verknüpfung von Voll-endlichkeit mit Totalität im höchsten Sinne ausschließt. Sie kann daher auch als die wissenschaftliche Tätigkeit definiert werden, die darauf ausgeht, in dem Strom der rastlos vorwärtsstrebenden Entwicklung einen Ruhepunkt zu finden, und die stille steht, um die Bedeutung des bisher Erreichten für den Lebenssinn zum Bewußtsein zu bringen. Allerdings, es gehört dazu ein Mut zur Wahrheit, der zugleich ein Mut zum Irrtum ist, und es verbindet sich damit außerdem eine freiwillige Beschränkung, ein Entsagen mit Rücksicht auf die Zukunft. Doch beides, Mut und Entsagung, sind dadurch gerechtfertigt, daß die theoretische Kontemplation, wenn sie sich ihre höchsten Ziele steckt und nach dem Ende fragt, solche Ruhepunkte der Vollendung braucht.

Aber setzt der Verzicht auf un-endliche Totalität die Weltanschauungslehre als Wissenschaft nicht herab? In keiner Weise, denn ihre Partikularität und Entsagung ist von eigener Art. Sie schließt nämlich die Einreihung in den Entwicklungsgang des Zukunftsgutes Wissenschaft nicht etwa aus. Ja, man kann geradezu sagen, es liegt im Wesen der Philosophie als Weltanschauungslehre, daß sie sich in geschlossenen Systemen, also in Formen voll-endlicher Partikularität doch endlos weiter entwickelt. Der Blick auf ihre Geschichte, der jeden definitiven Abschluß fragwürdig erscheinen läßt und zur Resignation zwingt, kann trotzdem zugleich dem Systematiker Mut machen. Die Vergangenheit der Weltanschauungslehre gleicht nicht einem Friedhof mit lauter Gräbern, wie es zuerst schien. Freilich das, was die philosophischen Systeme früherer Zeiten an Wirklichkeitserkenntnis enthalten, ist zum großen Teil veraltet und hat meist nur noch ein »historisches« Interesse. Aber gerade die Denker, die nach dem Sinn des Lebens gefragt und ihn in einem geschlossenen System zum Ausdruck gebracht haben, sind, wenn man sie richtig zu verstehen weiß, nichts weniger als tot. Manche von ihnen leben heute wie am ersten Tag, und das um so mehr, je entschiedener sie nach den *letzten* Zielen

des menschlichen Daseins gesucht, je mehr sie sich also bemüht haben, ihr System »fertig« zu machen. Gerade die Endlichkeit ihrer Partikularität, die als ihre Sterblichkeit erscheinen kann, hat ihnen die Unsterblichkeit gesichert. Sie konnten ein Ende machen, das war ihre Größe. Deshalb ragen sie hoch empor über die Fluten des endlosen Geschehens und leuchten aus dem Dunkel der Vergangenheit zu uns hinüber.

Hiermit tritt die eigentümliche wissenschaftliche Form der Weltanschauungslehre erst in das richtige Licht. Die voll-endliche Partikularität des geschlossenen Systems wird schließlich doch in den Dienst der un-endlichen Totalität gestellt und nimmt dadurch auch an ihrer Würde teil. Es kommt der Philosoph freilich in eine besondere Lage. Er weiß, die Entwicklung wird über das System, das er jetzt aufrichtet, früher oder später hinwegschreiten. Aber er will nun einmal festhalten, was er im Moment besitzt, damit es nicht im Entwicklungsstrom verloren geht, und er hat dazu ein Recht, wenn er von der Ueberzeugung geleitet ist, daß er umfassender und einheitlicher denkt als seine Vorfahren. Er ist, um mit Fichte zu reden, in ihre Ernte gekommen und baut sich ein »Haus«, um darin zu wohnen. Einmal müssen wir als zeitliche Wesen ja doch alle ein Ende machen. Wagen wir es auch in der Wissenschaft, und treiben wir Philosophie in dem Vertrauen, daß die voll-endete Frucht unseres individuellen und partikularen Bemühens zugleich eine notwendige Stufe ist in dem un-endlichen Ganzen des überindividuellen Fortschrittsprozesses. Dann stehen wir, um wieder an unser Wertsystem zu erinnern, zwischen un-endlicher Totalität und voll-endlicher Partikularität, zwischen Zukunftsgut und Gegenwartsgut in der Mitte, und es ist nicht einzusehen, warum es dort nicht einen Platz für die Wissenschaft geben soll, die mehr sein will als Spezialforschung.

Die Bestimmung dieses Platzes ist systematisch um so bedeutungsvoller, als sich auch auf der persönlichen, aktiven und sozialen Seite ein Mittelgut zwischen der ersten und zweiten Stufe der Voll-endung ergab, und nun erst das System sich ganz symmetrisch aufbaut. Dort war es die aktive, persönliche Liebe des Mannes zur Frau, in der das Zukunftswesen an der voll-endeten Gegenwart teil hatte und so im Weiterstreben zur partikularen Voll-endung kam. Hier ist es die kontemplative, unpersönliche Liebe zum Wissen, die *φιλοσοφία* nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes, welche Gegenwartsvollendung mit Zukunftsperspektive vereint. Der philosophische Eros als Sehnsucht nach Voll-endung mag sich Erfüllung nicht nehmen lassen. Er will nicht beim Un-endlichen bleiben, trotz der Ueberzeugung, daß das Reden vom Voll-endlichen nur ein »Stammeln« sein wird. Indem auf

diese Weise die Philosophie sich selbst in ihrer wissenschaftlichen Eigenart begreift, fügt sie den Schlußstein in das Gebäude des Wertsystems und rundet es in formaler Hinsicht so ab, daß sie auf seiner Basis hoffen darf, zu einer Weltanschauung zu kommen, die einheitlich und zugleich umfassend ist. In diesem »Willen zum System« steckt vielleicht eine große Unbescheidenheit, aber im Reich der theoretischen Kontemplation gelten keine »moralischen« Maßstäbe.

Die Frau und die objektive Kultur.

Von

Marianne Weber (Heidelberg).

Der philosophischen Betrachtung der Geschlechter, welche sich über die Einzelerscheinung von Männern und Frauen hinweg, auf das Suchen letzter, allgemeinster Formeln richtet, um damit das Wesenhafte eines jeden Geschlechts zu begreifen, bieten sich zwei ineinander verflochtene Tatsachenreihen: Mann und Weib gehören beide zum Geschlechte der Menschen, das sich durch die Uebereinstimmung typischer geistiger und körperlicher Beschaffenheiten von allen anderen Gattungen unterscheidet. Andrerseits besitzen sie, neben ihren Gemeinsamkeiten, einige typische spezifische Beschaffenheiten, die jedes Geschlecht vom anderen unterscheiden. Die Natur hat jedem außer einer gleichartigen Ausstattung von Anlagen und Fähigkeiten auch noch ein Sondergut zuerteilt, das beide zur Ergänzung aufeinander weist. — Diese Naturgegebenheit sowohl des Gleichseins wie des Verschiedenseins bietet sich nun einmal allen psychologisch-empirischen Erwägungen über männliches und weibliches Sein als Material dar, und ferner auch den letzten, den metaphysischen Fragen nach ihrem Wert, ihrem Sinn, ihrer »Bestimmung«; nach dem Sinn einer Spaltung der Gattung in zwei. — Nun zeigt sich in der Psychologie wie in der Philosophie der Geschlechter fast immer dies: Es sind weniger Wesen und Bestimmung des Mannes, welche die Geister beschäftigen. Er ist bei allen solchen Spekulationen im Grunde nicht der zentrale Gegenstand des Interesses. Denn so problematisch es für den einzelnen empirischen Mann sein mag, seines individuellen Wesens und seiner individuellen Bestimmung inne zu werden, so überflüssig erscheint es doch, etwa für das männliche Geschlecht als ein Ganzes, allgemeine Formeln und Normen aufzustellen. Mann und Mensch gelten eben im allgemeinen als identisch, und die Frage nach Wesen und Bestimmung des Mannes fällt deshalb zusammen mit der Frage nach Wesen und Bestimmung des Menschen. Und wenn auch

die verschiedenen Weltanschauungen darauf inhaltlich sehr verschiedene Antworten erteilen, so steht doch bei jeder ethisch orientierten Lebensphilosophie der Imperativ fest, daß der Mensch bestimmt sei, seine vom Allgemeinbewußtsein als wertvoll anerkannten Kräfte und Fähigkeiten zu entfalten und zu betätigen. Was als wertvolle Anlagen gilt kann jeweils, gemäß der verschiedenen letzten metaphysischen Orientierungen, verschieden sein, aber daß eben das Wertvolle entwickelt, ausgewirkt, betätigt werden soll, scheint selbstverständlich. Jedenfalls für den männlichen Menschen herrscht darüber kein Streit. Deshalb hat das Reflektieren über die männliche Bestimmung im Grunde nur ein abgeleitetes Interesse, und auch das Bewußtmachen gewisser typischer männlicher Beschaffenheiten wird erst wichtig als der Hintergrund, auf dem die Besonderheiten des weiblichen Wesens heraustreten sollen.

Aber dies: Wesen und Bestimmung des weiblichen Geschlechts sind immer aufs neue primärer Gegenstand des Nachdenkens geworden. Denn sofern die Frau im Unterschied zum Mann mit gewissen Besonderheiten ausgestattet ist, kann ihre Bestimmung offenbar mit der seinigen nicht völlig identisch sein. Die Beschaffenheiten von Mann und Weib verhalten sich wie zwei einander nicht völlig deckende Kreise. Und nun ist die Frage, wie groß das Gebiet ihrer Abweichung im Verhältnis zum gemeinsamen eingeschätzt und vor allem: welches Gewicht, welcher Wert ihm beigelegt wird, ob nämlich das naturgegebene Sondergut der Frau oder ihre allgemein-menschliche Ausstattung als das wertvollste Material ihrer bewußten Wesens- und Lebensgestaltung betrachtet wird.

Hierüber haben alle Zeiten gegrübelt, ohne — wie mir scheint — bisher eine völlig befriedigende Antwort zu erreichen. Das Suchen danach hat sich nämlich meist, entweder einseitig an die Besonderheit der Frau gehalten, um daraus eine spezifische Seinsart und ein besonderes Soll für sie abzuleiten; oder aber es hielt sich, ebenfalls einseitig, an ihre Gleichartigkeit mit dem Mann, um dann in einer am männlichen Wesen gebildeten Idee des Allgemeinmenschlichen das Soll für sie zu suchen. Beide Arten einer solchen, zugleich psychologischen und metaphysischen Deutung des Frauentums knüpfen an natürliche Beschaffenheiten, beide erscheinen deshalb logisch gleich möglich und gültig. — Sobald aber eine davon aus der Sphäre logischer Gleichgültigkeit heraus als Maßstab und Norm an das Lebendige herangerückt wird, so ist damit über die Frau, über die einzelne so gut wie über das Geschlecht, eine schwere Problematik verhängt. Denn nun gilt es zu wählen, nicht nur zwischen zwei möglichen Betrachtungsweisen, sondern zwischen zwei möglichen Imperativen, die

dem weiblichen Wesen, seiner Beziehung zum Leben, zur Welt grundsätzlich Verschiedenes vorschreiben. Verankert sich die Frau, gemäß dem einen Wegweiser, bloß im Boden ihrer weiblichen Besonderheit, so ist damit offenbar Sinn und Wert ihres Seins prinzipiell gebunden an die Entwicklung des Gattungshaften in ihr, an die Erfüllung ihres Weibseins; ihre Entwicklung in's Uebergeschlechtliche, Allgemeinmenschliche aber ist dann bedeutungslos. Stellt sie sich andrerseits ausschließlich auf den Boden ihrer allgemeinmenschlichen Beschaffenheit, um von da aus ihre Bestimmung zu suchen, so steht ihr zwar der Zugang zur übergeschlechtlichen Welt frei, aber in dieser Welt der Leistungen, der Sachlichkeiten ist der Mann auf Grund seiner natürlichen Anlagen der entwicklungsfähigere. Wird die Frau hier als bloßer Mensch an ihm gemessen, so muß sie geringer bewertet werden als er. Bleiben also jene beiden Deutungsformen, die sich in der tatsächlich geübten Beurteilung der Frau beständig kreuzen, als gleich legitimierte Konkurrenten unverbunden nebeneinander bestehen, so hat sie in logischer Konsequenz offenbar nur die Wahl: Entweder »spezifisch weiblich«, also ein Unvergleichbares mit dem Mann, oder aber ein »Mensch« zweiten Ranges zu sein. Was daraus im empirischen folgt, ist später eingehender zu prüfen. —

Die Anknüpfung der Imperative für die Frau an ihre allgemeinmenschlichen Beschaffenheiten hat weniger Worte bedurft, denn dies Menschliche, das entfaltet werden soll, ist ja eben die Fülle dessen, was sie an wertvollen Kräften mit dem Manne teilt, und was sie den für ihn gültigen Normen unterstellt. Für diese Art der Betrachtung bietet Plato das erste bekannte Beispiel: Ihm erscheint die Frau nur dem Grade, nicht aber der Art nach vom Manne verschieden: »Es gibt gar kein Geschäft von allen durch die der Staat besteht, welches dem Mann als Mann angehörte, sondern die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in beiden verteilt, und an allen Geschäften kann das Weib teilnehmen nach ihrer Natur wie der Mann an allen, in allem aber ist das Weib schwächer als der Mann.« — Hier sind die Besonderheiten der Frau und ihre besonderen Aufgaben völlig ignoriert, mit dem selbstverständlichen Resultat, daß sie nun als eine Art minderwertiger Mann erscheint. — An der Schwelle unserer Zeit legte der junge Schleiermacher der Frau den Glaubenssatz in den Mund: »Ich glaube an die unendliche Menschheit, die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und Weiblichkeit annahm, ich glaube, daß ich nicht lebe, um zu gehorchen . . . sondern um zu sein und zu werden, und ich glaube an die Macht des Willens und der Bildung, um mich dem Unendlichen wieder zu nähern, mich aus den Fesseln der Mißbildung zu erlösen und mich von den Schranken

des Geschlechts unabhängig zu machen.« — Hier ist das spezifisch Weibliche: die Geschlechtsbestimmtheit der Frau ebenfalls nicht als ein positives Gut, sondern als Schranke gedeutet, über die hinauszuwachsen in das Allgemein-Menschliche als höchste Aufgabe und letztes Entwicklungsziel vor sie hingestellt ist. — Das wortreiche Werk Weiningers hat im Grunde keinen andern Zweck als den völligen Unwert des spezifisch Weiblichen zu erweisen, jeglicher menschliche Defekt wird hier als »weibliches Prinzip« bezeichnet, die Befreiung davon ist der einzige Erlösungsweg der Menschheit.

Die andere Art der Betrachtung, welche die Besonderheiten der Frau ins Bewußtsein rückt und als Material ihrer Selbstgestaltung wertet, hat weit mannigfaltigere Gedankengebilde erzeugt. Sie findet sich in ersten Ansätzen bei Kant und Schiller, in ausgebreiteteren Gedankengängen bei verschiedenen modernen Denkern bescheideneren Ranges (z. B. Karl Scheffler)[1]). Ihre tiefste Form, die durch psychologische Feinheit und Fülle alle früheren Deutungen weit hinter sich zurückläßt, hat neuerdings Georg Simmel herausgearbeitet[2]). Der Denker untersucht zunächst psychologisch die typischen Verschiedenheiten männlicher und weiblicher Art, gestaltet aus den gefundenen Besonderheiten ein Bild ihres empirischen Wesens, das sich ihm nun unter der Hand zur Idee der metaphysischen Wesenheit, eines jenseits aller Erfahrung liegenden, allgemeinsten Seins und Sinnes von Mann und Weib gestaltet und damit zum Vorbild ihrer selbst steigert. Psychologische Analyse und normgebendes Philosophieren sind hier, wie bei allen ähnlichen Untersuchungen, so eng miteinander verbunden, daß jedenfalls in der Umschreibung des Seins der Frau zugleich eine Vorzeichnung ihrer Bestimmung zu finden ist. Vielleicht war dies gar nicht die Absicht des Denkers — er verweist bei den psychologischen Erörterungen vielfach auf die vom Typischen abweichenden Mannigfaltigkeiten der empirischen Erscheinung, um seine Formeln dadurch immer wieder schematisierender Starrheit zu entkleiden. Aber jedenfalls waren die Wertsetzungen ein Nebenerfolg, den bisher keine derartige Erörterung vermieden hat. Schon beim Zusammenschluß bestimmter empirischer Eigenschaften als den eigentlich »Wesentlichen« mischt sich ja dem empirischen immer das Norm

1) »Die Frau und die Kunst«. Vgl. dazu die feinsinnigen Ausführungen von Gertrud Bäumer: Zur Geschlechtsmetaphysik in »Die Frau«, 15. Jahrgang, 12. Heft. Einige der im folgenden entwickelten Gedanken berühren sich mit den Gedanken dieses Aufsatzes.

2) Philosophische Kultur, Gesammelte Essays (Leipzig 1911), darin vor allem 2 Aufsätze: »Das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem« und »Weibliche Kultur«. Auch dem Aufsatz »Der Begriff und die Tragödie der Kultur« verdanke ich Anregungen.

gebende Erkennen bei: das als »Wesen« Geschaute ist immer zugleich ein Gesolltes. So ist auch in Simmels Untersuchungen die Psychologie von einer Metaphysik der Geschlechter durchflochten, und mit dieser letzteren werden wir uns eingehender auseinandersetzen. Nur soweit es zu ihrem Verständnis erforderlich ist, gilt es auch einige der reichen psychologischen Gedanken nachzuzeichnen:

Der Mann galt bisher als der Träger des Allgemein-Menschlichen. Deshalb erscheinen seine Ansichten, Wertsetzungen, Einrichtungen, Interessen als das Allgemeingültige, Wahre, sachlich Richtige. Daraus ergibt sich für die Frau eine doppelte Schwierigkeit: Sie wird in der Welt des Objektiven, Außerpersönlichen am Manne gemessen, und als ein ihm ähnliches, aber geringeres Wesen beurteilt. Sie wird ferner in ihrem Sein nach den Bedürfnissen des Mannes bewertet, und von ihm als ein zu seiner Ergänzung bestimmtes Wesen gefordert. Der Mann als Träger des Allgemeinen bezieht also die Frau als unvollkommene Abart auf sich. Er fordert von ihr als Besonderheit und Eigenart, was ihm an ihr erwünscht ist: das traditionell Weibliche, das auf ihn Orientierte, das ihm gefallen, ihm dienen, ihn ergänzen soll. Und da der Mann sich selbst als ein zur »übersubjektiven« Spezialleistung bestimmtes Wesen erkennt und wählt, so sucht er die Ergänzung für seine Einseitigkeit in ihrer Totalität, er sucht in ihr das im ungeteilten Naturgrund wurzelnde, auf keinen besonderen Inhalt gerichtete Wesen. — Simmel verwirft diese Auffassung der Frau als eines Wesens, das nur in seiner Beziehung zum Mann Sinn und Bedeutung hat und letztlich für seine Zwecke geschaffen ist, und er gewinnt dadurch für seine Metaphysik zum Teil eine andere, ungleich tiefere Basis als alle früheren, gleich ihm von der Verschiedenheit der Geschlechter ausgehenden Denker. Nach seiner Ansicht ist die Frau als Weib, als Geschlechtswesen durchaus ein in sich bestimmtes, für sich seiendes Wesen, das aus eigenem Wurzelgrund aufsteigt. Und zwar besteht — dies ist der durchgehende Gedanke — ihr Eigensein und ihre Selbständigkeit darin, daß für sie das Frausein etwas anderes — mehr — als das Mannsein für den Mann bedeutet. Nämlich ein Absolutes, ein »Für-sich-seiendes«, »das in der Beziehung zum Manne nur eine Aeußerung, eine empirische Realisierung gewinnt.« — Der Mann vergißt seine Geschlechtsbestimmtheit, wenn er in die Welt des Objektiven eintritt, ja sie wird ihm nur bewußt in der Beziehung zur Frau. In allen anderen Beziehungen fühlt er sich einfach als Mensch und ungeschlechtlich. Dagegen vergißt die Frau nie, daß sie Frau ist, sie wird dadurch in ihrem Gesamtwesen bestimmt, obschon sie von der rein physischen Seite ihrer Geschlechtlichkeit unabhängiger als der

Mann ist. Also: die Geschlechtsbestimmtheit ist für die Frau gerade als Geisteswesen von fundamentaler, für den Mann nur von nebensächlicher Bedeutung. — Die Besonderheit des Mannes besteht nun darin, daß er seine subjektive Kraft in das Objektive, aus ihm herausgelöste Werk vergegenständlicht. Er schafft sich in seinen Ideen und Werken ein Gegenüber, das ihm »entgegengilt« [1]) als ein Soll, eine Aufgabe, in der er bis zur Entselbstung aufgeht, er ist gespalten in das Subjektive und Objektive. Ganz anders die typische Frau. Sie fühlt und lebt das Leben an sich als Selbstzweck, als in sich ruhenden Wert. Sie empfindet als dringlichste Aufgabe, etwas zu sein und ihr Sein nach einer Idee zu vollenden. Zentrum und Peripherie des Wesens bleiben bei ihr in naher Verbindung und dessen Geschlossenheit konstituiert ihr den Lebenssinn. Deshalb ist ihr Verhältnis zur übersubjektiven Welt durchaus anders als das des Mannes. Idee und Leben, Sein und Sollen bilden bei ihr eine Einheit. Sie schafft nicht die Idee, aber sie hat sie irgendwie in sich, so als ob die Wurzeln ihres Wesens durch ihr eigenes Sein hindurch bis zum Grunde des Lebens reichten. Sie erscheint als unmittelbar verbunden mit dem metaphysischen Urgrund, der verborgenen Wahrheit der Dinge. Sie kann deshalb z. B. die Wahrheit als unmittelbaren Akt des Instinktes, ohne den Umweg logischer Beweise ergreifen. Auf ethischem Gebiet ist ihr weit öfter als dem Manne vergönnt, kampflos den Typus der »schönen Seele« zu verkörpern. Sie will, was sie soll; natürlicher Trieb und sittlicher Imperativ gehen bei ihr in eins, während der Mann meist erst durch den Kampf gegen sich selbst die allmähliche Läuterung und Umbildung seines Willens und seiner Triebe zur Harmonie mit der ihm vorschwebenden Idee erreicht.

Diese Gedankengänge sind wesentlich dem tiefsinnigen Psychologen zuzuschreiben. Was sich weiter daraus entwickelt, darf seinem Sinne nach wesentlich als metaphysische Idee, als Wertsetzung verstanden werden, oder wenigstens — da ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit nicht dafür reklamiert wird — als das subjektive Ideal des Denkers. Danach fällt dem Mann seiner Beschaffenheit gemäß, die Bestimmung zu: die Spaltung von Sein und Idee zu durchleben und über den Umweg dieses Dualismus zur übergeschlechtlichen, übersubjektiven Sachlichkeit aufzusteigen. Er ist bestimmt, als Schöpfer der objektiven Kultur das Allgemein-Menschliche aus sich herauszustellen und zu repräsentieren. Gemäß ihrer besonderen Veranlagung ist es Bestimmung der Frau, die verborgene Einheit des Seins vor seiner Spaltung in die Vielzahl der Dinge, in das Seiende und das

1) Emil Lask hat diesen charakteristischen Ausdruck geprägt.

Gesollte darzustellen, ein Symbol der Welttotalität zu sein. Und sie kann dies — eben durch die Begrenztheit ihres Lebens, gleich dem Kunstwerk, das sich durch seine Rahmung von der Vielfältigkeit der Dinge scheidet und zur Einheit zusammenschließt. Steht der Mann, sofern er das Objektive schafft, über der geschlechtlichen Gegensätzlichkeit, so steht die Frau jenseits davon, weil sie als Mutter die allgemeine Grundlage der Geschlechter bedeutet. Er ist ein Absolutes als Träger der Idee, sie ist ein Absolutes als Trägerin des Seins, des männlichen und weiblichen. Die Frau ist ein Sonderfall des Menschlichen, ein Sein ganz für sich, selbständig als Weibwesen, aber eben deshalb bleiben ihr Tun und Sein und alle ihre Wesensäußerungen immer gebunden an ihr Weibsein, ihre Geschlechtsbestimmtheit. — »Aber dies begründet doch zugleich, wie so das Frauentum trotz seiner inneren Absolutheit, dem männlichen Prinzip die übergeschlechtlich objektive Welt, die theoretische und die normative, die dem Ich gegenübersteht, zu stiften überlassen muß[1]).

Soweit die hier für uns wichtigen Ideen des Denkers. Wollen wir die Tragweite dieser Geschlechter-Metaphysik ergründen, so gilt es zu fragen, welche Richtlinien sich — logischerweise — von hier aus in das empirische Leben einzeichnen lassen. Heben wir noch einmal den Grundgedanken heraus: die Frau steht als ein Absolutes neben dem Mann, aber nicht kraft ihres Menschseins, sondern kraft ihres Weibseins, also auf Grund ihrer radikalen Gegensätzlichkeit, ihrer geschlechtlichen Besonderheit. Nur sofern sie das vom Manne Verschiedene repräsentiert, ist ihre metaphysische Selbstständigkeit neben ihm gesichert.

Als ihre eigentliche Aufgabe erscheint es deshalb, im Gegensatz zum Mann, eine in sich ruhende Einheit, Wesensgeschlossenheit und Totalität darzustellen; ihrerseits in der Kategorie des sich selbst genugsamen Seins zu bleiben, während das dualistische Wesen des Mannes, das ihn vom Sein zur Idee treibt, unter der Kategorie des ewigen Werdens steht.

Dies etwa ist das positive Soll, das sich aus Simmels Gedankenreihen abziehen läßt. Verweilen wir einen Augenblick dabei. Indem Simmel die Frau als ein Absolutes anerkennt, gründet er ihre Bestimmung zweifellos auf ihre metaphysische und ethische Autonomie, nur daß er dies auf dem umgekehrten Wege als dem sonst beschrittenen erreicht. Während Autonomie nämlich sonst für sie durch Berufung auf ihr Menschsein und ihre übergeschlechtlichen Gemeinsamkeiten mit dem Mann als Vernunftwesen gefordert wird, verleiht Simmel sie ihr durch Steigerung der Verschiedenheit der Geschlechter

1) A. a. O. S. 92.

bis zu radikaler Gegensätzlichkeit, und durch Auffassung der Frau als einen, vom Mann völlig verschiedenen, selbständigen Sonderfall des Menschentums. Auf diese Weise durchbricht er den vom Manne um das Frauentum gezogenen Ring: die Idee ihres bloßen Bezogenseins auf ihn. — Gewiß ist auch dies ein möglicher Weg zur Begründung ihrer Bestimmung zur Selbstbestimmung, wenn er auch etwas fernliegender als der andere erscheint. — Nun aber der weitere Schritt: die ethische Autonomie ist an sich noch inhaltleer. Zu was die Frau sich selbst bestimmen, welche Lebensformen und Aufgaben sie wählen soll, bleibt offen. Dem Grundsatz nach, ist ihr damit ja gerade die kostbare Freiheit geschenkt, ihre »Bestimmung« selbst zu suchen und zu entscheiden. Aber es scheint nun: der Denker hat seinerseits doch ein Bild in den leeren Raum ihrer Freiheit eingezeichnet. Und trägt nicht dieses wiederum die sehr sublimierten Züge desjenigen Frauenvorbildes, das bei älteren und flacheren Denkern aus den Ergänzungsbedürftigkeiten männlichen Wesens entstanden ist? Das kann ja nicht anders sein. Wenn der Mann ein spezifisches Frauenideal als typisches Gattungsideal zeichnet, so wird er es bewußt oder unbewußt selbstverständlich immer aus denjenigen, ihm wertvollen Eigenschaften zusammenschließen, deren Verwirklichung für das männliche Sein am schwierigsten erscheint. Das vom Mann gebildete Ideal spezifisch weiblicher Vollkommenheit erstrahlt immer auf dem Hintergrund männlicher Bedürftigkeit. — Und es ist gewiß ein wundervolles Soll: die Vollendung [1]) ihres persönlichen Seins, die Hingabe an das Lebendige, das hier der naturgegebenen Sonderbeschaffenheit der Frau vorgezeichnet wird! Echte Frauen werden darin immer eine der höchsten Möglichkeiten ihres Wesens ausgedrückt finden — ihr Können und ihr Wollen weist sie darauf hin.

Allein: enthält jenes Ideal alles, was für die Frau gilt? Ist dies das einzige Gesetz, welches sie selbst über sich fühlt? Und was gilt es dafür zu opfern? Simmel selbst hat dies in vorsichtiger Weise in dem oben zitierten Satze [2]) angedeutet: Das Frauentum muß dem männlichen Prinzip überlassen, die überpersönliche Welt zu stiften. — Daß es in jenem Satz statt soll »muß« und statt Mann »männliches Prinzip« heißt, hat zweifellos eine der Mannigfaltigkeit des Lebendigen sich anschmiegende Bedeutung. Was das letztere hier

1) In einem etwas anderen Sinn braucht Rickert das Wort Voll-Endung in »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« (2. Auflage, S. 635) als eines Zustandes, der nicht mehr über sich hinaus weist, der ein Züendekommen bedeutet. Hier wird immer persönliche Vollendung als Aufgabe, Prozeß, Sehnsucht verstanden, deren Erfüllung im empirischen Leben nur annäherungsweise zu erreichen ist.

2) Vgl. S. 334.

bedeutet, wird später zu erörtern sein. Zunächst jenes »Muß«. Es will offenbar weniger ein Verbot als einen Dispens aussprechen. Weil die Frauen als solche eine spezifische Aufgabe haben, brauchen sie sich nicht mit zu mühen um das Erschaffen der Kunst, Wissenschaft, Religion, Sittlichkeit, der bewußten Formung des Gemeinschaftslebens. Die Frauen brauchen in dieser Sphäre des Uebersubjektiven nicht mitzuarbeiten, und — so ist es wohl im Sinne des Denkers — es ist im Grunde besser, wenn sie es nicht tun. Nicht nur, weil ihnen offenbar die Kraft zur vollkommenen Leistung fehlt, sondern vor allem auch, weil jede Spezialisierung und Versachlichung der Kräfte die Erfüllung der spezifisch weiblichen Aufgaben gefährdet.

Ist dies nicht die Erlösung für die weibliche Gattung? Sie wird damit entbunden von der Pflicht, sich in eine Welt einzustellen, für die sie so viel bescheidener als der Mann ausgestattet ist, und es wird ihr zuerteilt eine Pflicht zu der ihrer Wesensart nach erreichbaren Vollkommenheit. Als das radikal Verschiedene ist sie das Unvergleichliche, ein Absolutes für sich, und mit der Bürde der objektiven Leistung wird ihr zugleich die Schmach abgenommen, an männlichen Massen abgeschätzt zu werden. — Zweifellos findet in einer solchen Deutung der Aufgaben des Frauentums der größere Teil der weiblichen Gattung die Formel seiner Befreiung von Selbstunterschätzung und männlicher Geringschätzung! Aber bringt sie die Erlösung für das ganze Geschlecht? Bejaht sie alle in ihm angelegten wertvollen Fähigkeiten? — Daß dieser Zweifel auch im Geiste des Denkers, der sich, wie wenige andere, um die philosophische Bewältigung der lebendigen Fülle bemüht, aufgetaucht ist, drückt sich in der Formulierung des oben zitierten Satzes aus, auf den wir jetzt noch einmal zurückkommen müssen. Was kann darin die Wahl der Worte dem »männlichen Prinzip« statt dem »männlichen Geschlecht« oder etwa »dem Manne« bedeuten? Doch offenbar das Oeffnen einer logischen Pforte, durch welche diejenigen Frauen auch als Schaffende in die Welt des Objektiven eingelassen werden können, die mit einer gewissen — außerweiblichen — Fähigkeit dazu ausgestattet sind, und deshalb nicht mit ihrem ganzen Wesen in die zuvor konstituierte Idee des Frauentums eingehen. Solchen Frauen wäre — das ist wohl die Meinung des Denkers — ein Mitschaffen am Objektiven nicht zu verwehren. Allein die sie dazu befähigenden Qualitäten werden dann, da sie aus jener Idee der Frau offenbar herausfallen, zum Guthaben des »männlichen Prinzips« gerechnet. — Schon die Wahl dieses Begriffes zeigt, daß auch hier, wie bei allen Konstruktionen einer radikalen Gegensätzlichkeit der Geschlechter, keine andere logische Möglichkeit bleibt, als Eigenschaften und Fähigkeiten

empirischer Frauen, die nicht spezifisch weiblich sind, zu bezeichnen als in das Frauenwesen eingesprengte, männliche Beschaffenheiten. Es muß also logisch eine Art drittes Geschlecht konstituiert werden, wie dies Weininger getan hat, eine weibliche Mischform, bestehend aus weiblichen und »prinzipiell« männlichen Eigenschaften. Nun läßt sich aus jenem Satze folgender Sinn erschließen: Die »eigentlichen« Frauen müssen von der schaffenden Beteiligung an der objektiven Kultur abstehen, denn eine solche ist ihrem Wesen und ihrer Bestimmung unangemessen. Sofern es aber Frauen gibt, die sich dazu getrieben und befähigt fühlen, tun sie dies eben nicht als Frauen, sondern als Mischformen, als weibliche Menschen mit männlichen Eigenschaften.

Also schon da, wo die Spekulation noch vor der Schwelle der Wirklichkeit, in ihrem eigenen Reiche verbleibt, werden gewisse Hilfskonstruktionen erforderlich, um denjenigen Teil des Lebendigen, der nicht ohne weiteres in jene Idee eines von der Mannheit radikal verschiedenen Frauentums eingeht, anderweit unterzubringen, und es fragt sich, ob dies damit in logisch befriedigender Weise bewerkstelligt ist. Es fragt sich ferner, ob etwa solche Abweichungen vom spezifisch Weiblichen als Entartung des Typus oder als wünschenswerte Bereicherung oder als was sonst sie zu bewerten sind. Simmel wirft diese Frage nicht auf, aber wir werden uns später klar machen müssen, welche Beurteilung eines solchen Mischtypus in der Konsequenz seiner Idee der Frau liegt.

II.

Wenn einmal die Autonomie der Frau anerkannt ist, so bleibt als Mittelpunkt metaphysischer Spekulation über weibliches Wesen und weibliche Bestimmung im Grunde nur die Frage übrig nach dem Wert und Sinn außerhäuslicher weiblicher Kulturarbeit: Eines Tuns der Frau, das nicht wie ihr häusliches, unmittelbar dem Persönlichen, dem Lebensprozeß, dem Sein dient, sondern darüber hinaus in die übersubjektive Welt der Ordnungen, Werte und Werke hineinreicht. Nun ist zu allen Zeiten ein gewisses, bescheidenes Maß sachlicher Arbeit: gewerblicher, künstlerischer, sozialer Art auch von Frauen geleistet, aber in Formen, die uns heute als mühelos vereinbar mit der häuslichen Umgrenztheit ihres Seins und ihrer spezifischen Aufgaben erscheinen. Unser modernes Leben hat aber die Erscheinung gezeitigt, daß nicht nur vereinzelte Frauen, sondern ein erheblicher Teil des weiblichen Geschlechts sich innerlich und äußerlich genötigt fühlt: nicht nur gelegentlich, sondern systematisch, berufsmäßig an jener sachlichen Welt mitzuarbeiten. Wie verhält sich die Frauenmetaphysik unseres Denkers zu dieser Tatsache? Ein Essay über »weib-

liche Kultur«, der schon vor dem Essay über »das Relative und Absolute im Verhältnis der Geschlechter« und offenbar vor der vollen Durchbildung der oben skizzierten Gedankenreihen entstanden ist, läßt sich in eine nähere Erörterung der Beziehungen des modernen Frauentums zur Welt der Sachlichkeiten ein. Danach ist zunächst das unbeschränkte Teilhaben der Frau am Objektiven selbstverständlich. Sie mögen davon zur Kultivierung ihrer selbst in sich einbeziehen so viel ihnen faßbar ist. Von der bekannten Besorgnis um die Zerstörung weiblicher Instinktsicherheit durch ein Heimischwerden der Frau in den Sphären des Geistes ist bei Simmel nichts zu spüren. Aber zwischen einer rezeptiven Beziehung zum Objektiven und dem Schaffen daran besteht offenbar — im Bewußtsein des Denkers — ein prinzipieller Unterschied. Ob die Frau als selbständige Schöpferin in der höchsten Sphäre überpersönlicher Leistung eine Stätte findet, bleibt im Zusammenhang dieses Aufsatzes in der Schwebe. Die naheliegende Ansicht des Denkers ist wohl die, daß es sich hier nicht um eine quaestio juris sondern um eine quaestio facti handelt. Die Frau hat bisher keine höchstwertige Schöpferkraft gezeigt, und besitzt sie vermutlich auch nicht. Es wird jedoch hier nicht ausgesprochen, daß solche Leistungen ihrer spezifischen Bestimmung widerstreiten würden. Dies ergibt aber offenbar die folgerichtige Weiterentwicklung der oben erörterten Gedankenreihen des späteren Essays. Denn danach schlösse die durchgängige Gebundenheit an das Frausein nicht nur tatsächlich eine solche Möglichkeit zur Erhebung in die höchsten Sphären übergeschlechtlicher Objektivität aus, sondern ihre metaphysische Bestimmung verböte ihr auch im Grunde das Streben, sich in jene Welt zu erheben; denn es würde sie offenbar dieselben Wege wie den Mann führen: In den Dualismus zwischen Subjektiven und Objektiven, zwischen Sein und Sache, Idee, in den Kampf des Werdens.

Ausdrücklich zugestanden wird der Frau in dem älteren Essay ein Mitschaffen und Wirken in der Sphäre der von Simmel sogenannten »Halbproduktivität«, in der die unzähligen, für die Kultur unentbehrlichen Leistungen in Wissenschaft, Kunst, Schriftstellertum, Politik, Technik, Industrie usw. entstehen, die von »sekundärer Originalität« sind, d. h. »Leistungen die zwar kein absolut neues, aber auch keine mechanische Wiederholung vorgezeichneter Muster sind, die innerhalb gegebener Formen und Voraussetzungen doch wieder Initiative, Eigenart, Schaffenskraft entfalten.« — Innerhalb dieser sehr breiten Gefilde sind nach der älteren Meinung des Denkers offenbar dem Frauentum Stätten des Wirkens beschieden. Freilich sieht er auch hier sich der weiblichen Eigenart große Schwierigkeiten entgegentürmen. Denn immer verlangt auch in dieser Sphäre die Mit-

arbeit heute in jedem ihrer Zweige: Spezialisierung, Herausbildung eines Teils der Persönlichkeit auf Kosten anderer Wesensteile. Sie widerspricht deshalb der auf Einheit und Ganzheit angelegten Beschaffenheit der Frau, während der Mann, der ja diese Formen geschaffen hat, sich gefahrlos hineinfindet. Deshalb erscheinen dem Denker zwar alle der Frau möglichen Tätigkeitsformen auch für sie zulässig, objektiv lohnend aber im Grunde nur diejenigen, die es ihr vergönnen Spezifisches zu leisten, etwas zu leisten, das dem Manne versagt ist. Sie mag danach gewiß dasselbe »haben und tun« wie der Mann. Aber für die objektive Kultur beansprucht Interesse nur die spezifische Objektivierung weiblichen Seins. — Der Denker, der beim Verfassen dieses Essays offenbar von weiblicher Kulturarbeit größere Resultate erhoffte als später, spürt in feinsinniger und wohlwollender Weise den Lücken nach, die männliches Schaffen gelassen hat, und notwendig lassen muß, und ist geneigt, der spezifischen Frauenleistung sowohl in bestimmten Bezirken der höheren Berufe als auch auf künstlerischen und wissenschaftlichen Gebieten Daseinsberechtigung, ja Daseinsnotwendigkeit zuzuschreiben. — Der Gedanke, daß die schaffende Frau innerhalb der objektiven Kultur neue Länder erobern und bearbeiten könne, ist zunächst auch praktisch für die modernen Frauen außerordentlich fruchtbar und anregend geworden. Er verweist ihren Produktionstrieb auf Gebiete und Formen, in denen sie nicht notwendig Konkurrentinnen des Mannes werden müssen und hält sie von Aufgaben ab, die sie ihrem Kraftmaß und ihrer Wesensart nach doch nicht befriedigend zu lösen vermögen. Die von Simmel umzirkten Sondergebiete weiblicher Kulturarbeit sind gewiß nicht klein; sie umfassen inhaltlich insonderheit die Einfühlung, Erforschung, die theoretische, künstlerische und praktische Gestaltung aller der Frau eigentümlichen Lebensprobleme. Auch die Form, in der diese Inhalte objektiviert oder unmittelbar als ein Lebendiges praktisch gestaltet werden, wird vielfach etwas Spezifisches, dem Manne Versagtes sein. Es scheint z. B. zweifellos, daß die Frau gewisse, bisher nur vom Manne geübte, höhere Berufe bei äußerlich gleichartiger Leistungsform von innen heraus mit einem eigenartigen Charisma zu beseelen vermag, ja mancherlei Lücken, welche spezifisch männliche Sachlichkeit in der Ausübung einiger Tätigkeiten läßt, sind geradezu auf Ergänzung durch den Pulsschlag des Weiblichen angewiesen. Auch in der Sphäre der Wissenschaft und Kunst ist Raum für ein durch weibliches Erleben befruchtetes Schaffen, und gewisse Möglichkeiten einer spezifischen Formgebung zeigen sich auch hier. Einzelne Erkenntnis vermittelnde und andere künstlerische Schriftwerke moderner Frauen tragen sowohl inhaltlich wie ihrer Form nach den seelischen Duft des Frauentums

— sie sind so stark vom Gesamtwesen der schaffenden Persönlichkeiten durchtränkt, daß sie wie ein losgelöster Teil ihrer selbst erscheinen, so wie das Kind, das die Züge der Mutter an sich trägt, obwohl es als ein ganz Selbständiges von ihr losgelöst ist. Also wir haben die spezifische von der besonderen weiblichen Erlebnissphäre befruchtete Kulturleistung, die Simmel am frühsten postuliert hat, und gerade in der mittleren Sphäre der Halbproduktivität muß es zweifellos der Frau immer eine besondere Genugtuung sein, wenn es ihr gegeben ist, das Objektive aus den Wurzeln ihres Frauseins hervorzutreiben — eben weil dies Spezifische dann ihr Zurückbleiben unter der Höhe vollkommener männlicher Leistungen in etwas ausgleicht.

Allein schon jetzt, wo die Frauen doch noch am Anfang systematischer berufsmäßiger Kulturtätigkeit stehen, ist zu sehen, daß auch in den mittleren und unteren Sphären der Gedanke spezifisch »weiblicher Kultur« dann zu eng ist, wenn er etwa als Idee und Norm über das Frauenschaffen gestellt wird. Denn nicht nur daß — wie auch Simmel ausdrücklich ausspricht — ein Teil der Gegenstände theoretischer oder normativer Gestaltung sich gar nicht für eine »besondere Reaktion« eignet, auch die Gestaltung der dafür geeigneten ist ja an allgemeine logische, methodische, ästhetische und ethische Normen gebunden, die für Mann und Frau ganz die gleichen sind. Deshalb kann nur im übertragenen, nicht im präzis logischen Sinn von weiblicher Wissenschaft, weiblicher Kunst, weiblicher Ethik usw. die Rede sein[1]. Selbst in der Sphäre mittlerer Leistung bezeichnen diese Begriffe bei strikt logischer Verwendung immer eine Schwäche, einen Mangel an Sachlichkeit oder sonstigen für das Objektive nun einmal unerläßlichen Qualitäten. Würde aber einmal die bisherige Erfahrung durch ein vollkommenes Frauenwerk höchster Ordnung durchbrochen, so wäre für dessen Wert die spezifisch »weibliche Nuance« offenbar wenn nicht völlig so doch relativ gleichgültig, denn die Forderung nach überhistorischer Bedeutsamkeit schließt ja auch für das Frauenwerk die Forderung nach außergeschlechtlicher Vollkommenheit ein. Es ist nicht ganz einfach die Frage klarzustellen, inwiefern auch bei solchen etwaigen Werken höchster Ordnung das Spezifische der Frau noch als wertbildendes Element mitschwingen dürfte, ohne deren Absolutheit zu beeinträchtigen. Offenbar ist es das Merkmal vollendeter Schöpfungen, daß sie sich überindividuell und überhistorisch, losgelöst von der Person, der Zeit, der Nationalität, der Rasse, dem Geschlecht ihres Schöpfers aus dem verfließenden Leben erheben,

1) Um Mißverständnissen vorzubeugen: Nicht G. Simmel hat diese Begriffe geprägt, er spricht nur von der »Nuance des Weiblichen« — aber sie werden sonst öfter verwendet.

derart, daß alle dem Subjekt des Schaffenden zugehörigen, individuellen Bestimmtheiten in einer allgemeingültigen Form im doppelten Sinn »aufgehoben«, also zugleich bewahrt und vernichtet sind. Weil alles bloß subjektiv und historisch Bestimmte als solches in ihr untergegangen ist, bedarf die große Schöpfung zu ihrem Verstandenwerden im Prinzip keinerlei Erklärung durch außer ihr liegende Zusammenhänge, sie beruht in sich, sie spricht für sich. Trotzdem bilden eben die in solchen Werken aufgehobenen, individuellen Elemente, die Formgebenden Kräfte, denen es seine Beschaffenheit und seinen Wert mitverdankt, sie sind jedoch eingegangen in ein Uebersubjektives, Uebernationales, Ueberzeitliches, Allgemeines, das wir nicht anders als das Allgemein-Menschliche zu bezeichnen wissen. So könnte selbstverständlich auch das Spezifische des Frauentums als eines Sonderwertes eigentümlicher Art in der Reihe der Form-bildenden Elemente vertreten sein, aber doch nur als ein Faktor unter andern Besonderheiten einerseits und in Verschmelzung mit dem Allgemein-Menschlichen andrerseits. — Ebenso gilt offenbar in den weitesten Bezirken des ethischen Lebens für Mann und Weib durchaus das gleiche, mag auch außerdem jedes Geschlecht in seinem besonderen, gattungsmäßig bestimmten Aufgabenkreise und ferner jedes Individuum als solches vor gewisse Sonderpflichten und unter gewisse spezifische Normen gestellt sein. Zweifellos läßt das Normative einen breiten Spielraum wie für die individuelle, so auch für die spezifisch gattungsmäßige Formung des Lebens und Leistens, aber dieser Spielraum ist von allen Seiten umgriffen von der Sphäre des für Mann und Weib gleichen, des »Allgemeingiltigen«. Wird also überhaupt ein sachliches Wirken der Frau gebilligt, so sind auch ihre außergeschlechtlichen Leistungen als wertvoll zu bejahen. Das einzig Unerläßliche und Schranken-setzende wäre dann, daß ihr Frauentum nicht durch ein solches Schaffen am Objektiven zerstört werde — nicht aber, daß es auch der Born aller ihrer Wesensäußerungen sei.

Das ist aber nun gerade die Frage: Ist sachliches Tun überhaupt vereinbar mit der Idee ihres Wesens als einer in sich ruhenden Seinseinheit, einer Kunstwerk-artigen Geschlossenheit ihrer Existenz, ihres radikalen Andersseins, ihrer durchgängigen Geschlechtsbestimmtheit? Zweifellos nicht, wenn wir bei dieser Idee als bei einem letzten und einzigen Organisationsprinzip des Frauentums stehen bleiben, und sie konsequent als Norm über die empirische Wirklichkeit stellen. Denn einmal ist jeder Versuch zu belangvoller sachlicher Leistung an außergeschlechtliche, von ihr her geltende Normen gebunden, jede wird an objektiven Maßstäben gemessen, jede verlangt Spezialisierung, das Heraustreiben gewisser Fähigkeiten auf Kosten gewisser anderer, also

Zersprengung einer naturhaften Einheitlichkeit und Ganzheit des Seins, Zerlegung des Lebens in Subjektives und Objektives, Einfügung in Ordnungen und Beziehungen, die als ein Gegenüber dem Subjekt entgegengelten, und ein Heraustreten der Persönlichkeit aus der Kategorie des Seins in die des Werdens. Die sachliche Leistung ist also — konsequenterweise — von jener Frauen-Metaphysik her zu verneinen. Gilt als tiefste Bestimmung und Wesenhaftigkeit der Frau einzig die Entwicklung des Spezifischen an ihr und ihrer vollkommenen Seinseinheit, so bedeutet im Grunde jeder Schritt in die Sphäre übersubjektiver Sachlichkeit eine Entfernung von ihrer wahren Bestimmung, ein Abfall von ihr selbst, bestenfalls eine »Not« aus der sich aber dann keine »Tugend« machen läßt. Auch das Interesse an einer möglichen Kulturbereicherung durch »die Nuance des Weiblichen« ist dann als Verführung grundsätzlich abzuweisen.

Nur das im Rahmen der Häuslichkeit beschlossene, technische und geistige Wirken der Frau, das unmittelbar dem Lebendigen dient und ins Leben eingeht ist im Grunde mit jener Idee vereinbar, denn es allein gestattet ein »natürliches« Sich-Auswachsen und Entwickeln des fraulichen Seins. Die Frau im Mittelpunkt ihrer Häuslichkeit, denjenigen Menschen dienend, die sie liebt, erscheint als der freiwachsende Baum, der seine Zweige nach allen Seiten breiten darf. Denn die mannigfaltigen Inhalte dieser Haustätigkeit in den verschiedenen Graden ihrer Feinheit und Vertiefbarkeit innerhalb der verschiedenen Lebenskreise beanspruchen nicht nur vielseitige Wesenskräfte, sie lassen sich auch in ihrer eigentümlichen Elastizität leichter als alles andere dem besonderen Gattungs-Rhythmus der Frauenkräfte anschmiegen. — So wird und so muß das Problem weiblichen Wirkens von allen Denkern, welche die Bestimmung der Frau allein aus ihrer Sonderbestimmung ableiten, empfunden werden. Auch Simmels Gefühl gegenüber der weiblichen Sachlichkeit zeigt in dieser Richtung. Schon in dem Essay über weibliche Kultur wird am Schluß der Erörterung aller Möglichkeiten weiblicher Sachleistungen die Frage aufgeworfen, »ob nicht überhaupt dem spezifisch weiblichen Sein in seinem Innersten die Objektivation seiner Inhalte widerspricht«. »Vielleicht aber ist doch die objektive Kultur nicht nur als ihr bisheriger Inhalt, sondern rein als solche, als Bewährungsform überhaupt dem weiblichen Wesen derartig heterogen, daß objektive weibliche Kultur eine contradictio in adiecto ist«[1]). Von der durchgebildeten metaphysischen Idee einer radikalen Polarität der Geschlechter führt eben kein folgerichtiger Weg zur weiblichen Objektivität.

1) A. a. O. S. 317.

Dabei kann es im Grunde keinen prinzipiellen Unterschied ausmachen, ob die Ordnungen und Zusammenhänge, die Sache oder die Idee, denen sich etwa die Frau dienend unterstellt, von ihr selbst geschaffen, aus ihrer Wesensart herausgewachsen, oder ob sie ihr vom Mann vorgezeichnet sind. »Die Sache will's« — dieser harte Imperativ des Außerpersönlichen, der einer durchaus anderen Kategorie des Handelns vorsteht als die ethischen Imperative, gilt auch ihr bei allem Tun entgegen, das nicht ausschließlich der persönlichen Fürsorge von ihr geliebter Menschen dient. Nur die Haustätigkeit bleibt dann im Grunde als für sie geeignet übrig, weil sie auf persönliche Inhalte gerichtetes, vorwiegend unsystematisches und unspezialisiertes Wirken ist. — Simmel mißt der weiblichen Haustätigkeit sachliche Kulturbedeutung bei. Er bezeichnet das Haus als ein objektives Gebilde sekundärer Originalität, dessen Eigenart »durch die besonderen Fähigkeiten und Interessen, Gefühlsweise und Intellektualität der Frau, durch die ganze Rhythmik ihres Wesens« geprägt worden ist. — Ob nicht außerdem auch die Interessen und Bedürfnisse des Mannes und seine Wesensrhythmik der Zeiger sind, nach dem sich das häusliche Leben richtet, kann hier unerörtert bleiben. Was hier an jenen Gedanken interessiert ist die Konstatierung, daß und warum die Haustätigkeit objektive Bedeutung besitzt: weil nämlich ihr Sinn nicht erschöpft ist in den einzelnen Aufgaben und ihrer Bedeutung für die Personen, denen damit gedient wird, sondern weil es durch die Form der Synthese seiner Einzelleistungen einen selbstgenugsamen Wert und Zweck von übersubjektiver Eigengesetzlichkeit darstellt. Allerdings unterscheidet sich, wie Simmel feststellt, die Art dieser Sachleistung von den objektiven Kulturwerken männlicher Herkunft grundsätzlich dadurch, daß die von ihm umfaßten Einzelverrichtungen unmittelbar dem verfließenden Leben dienen, daß hier keine bleibenden Inhalte aus dem Lebensprozeß herausgehoben werden brauchen. — Gewiß ist die Haustätigkeit um dieser Eigenart willen der L e i s t u n g s f ä h i g k e i t des größeren Teils der Frauen am angemessensten. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die Pflicht zur Hausführung trotzdem in den schaffenden Persönlichkeiten selbst genau so gut Spannungen und Spaltungen zwischen Sein und Sollen, Subjekt und Sache erzeugt, wie jede andre Kulturtätigkeit. Sofern sie nämlich Kulturleistung sein soll, stehen auch ihre Imperative als sachliche Normen und Ordnungen dem Persönlichen gegenüber, und werden von den empirischen Frauen keineswegs durchgängig mit Neigung, und aus ihrer Natur heraus, sondern sehr häufig nur mit bewußter Selbstüberwindung als einmal vorgezeichnete Gattungspflicht erfüllt, die aber ihren i n d i v i d u e l l e n Fähigkeiten widerstrebt. Und dies nicht etwa nur wegen ihres Gehaltes

an Sachlichkeit, sondern oft aus ganz gegenteiligen, in ihrer inhaltlichen Eigenart liegenden Ursachen. Gerade die schwer systematisierbare Vielfältigkeit häuslicher Verrichtungen und Dienste, das sofortige Versinken ihrer Resultate in den Fluten des Alltags, ihr Nicht-Kristallisiertwerden in objektiven Leistungen, vor allem ihre Bestimmtheit durch die Bedürfnisse andrer Personen wird von zahllosen Frauen als ein ihrem Geschlecht auferlegtes Opfer empfunden; als ein Opfer, das freilich dann, aber auch nur dann, für das Subjekt gesegnet ist, wenn es unmittelbar aus der Liebe, der erotischen, der mütterlichen, der Familienliebe quillt. Als bloße Form des Tuns würden zweifellos zahllose typische Frauen eine spezialisierte Leistung, die ein Etwas zurückläßt, der Haustätigkeit vorziehen. Daß der Verzicht darauf wirklich für viele einen inneren Konflikt bedeutet, kann vielleicht von Männern, denen die spezifische Form weiblicher Haustätigkeit und ihrer Entsagungen unbekannt bleibt, nicht völlig durchlebt werden. Auch unterstützt natürlich die Tatsache, daß eben diese Wirkensform für das Leben durchaus unentbehrlich, daß sie den Frauenkräften angemessen ist, den Wunsch und den Glauben, die Frau finde in ihr auch subjektiv den adäquatesten Ausdruck ihres Wesen. Nicht umsonst ist aber der Imperativ »Dienen lerne beizeiten das Weib« von jeher so nachdrücklich über alles Frauenleben verhängt worden. Wäre das häusliche Dienen eine selbstverständliche Funktion der Weibnatur, so bedürfte es nicht erst seines Erlernens und der immer wiederholten Ermahnung dazu. — Dies nur nebenbei. Es galt hier nur darauf hinzuweisen, daß auch die weibliche Haustätigkeit sich dem Subjekt gegenüberstellen und seine innere Seins-Einheit gefährden kann. Sie hat diese Elemente gemein mit jeglicher Form eines an übersubjektive Ordnungen und durch fremde Bedürfnisse gebundenen Wirkens. — Aber nicht nur jede Art eines solchen kann ihre Forderungen der Einheit und Totalität des Seins gegenüberstellen — dies tut in anderer Weise doch auch schon ein wirklich starkes inneres Erleben und In-sich-Einbeziehen der über das Leben hinausgetriebenen, überindividuellen Welt. Wer wirklich von den Tiefen der Wertproblematik angerührt ist, und wer — als Kulturmensch — eine Stellung auch nur zu einigen großen Antinomien des Erkennens, Wertens und Wollens gewinnen will, der wird, solange er entwicklungsfähig ist, immer aufs neue aus der Harmonie des in sich ruhenden Seins hineingerissen in die Unruhe, die Bewegung, das innere Ringen und Neuwerden. — Ja, schon die Formung ihres eigenen Wesens durch Kultur zwingt auch die Frau in den Kampf, die Spannung, die Wahl zwischen den verschiedenen, einander widerstreitenden Formungsmöglichkeiten ihres äußeren und inneren Lebens. Auch sie kann nicht Kulturwesen wer-

den ohne aus der natürlichen Einheit des Seins herauszutreten. Jeder Schritt aus dem Kreis des Naturhaften zwingt sie in den Dualismus zwischen Sein und Idee, in die Wahl zwischen Wert und Wert.

Gewiß gehört die Form der »schönen Seele« als ein müheloses Gutsein, ein unreflektiertes Gefühl für das »Richtige«, ein Zusammenklang von Wollen und Sollen für die Frau in besonderem Maße zu den gesollten und erreichbaren Formen persönlicher Vollendung. Ja, sie ist vielleicht die höchste Vollendung des spezifisch Weiblichen an ihr. Und gewiß entfaltet sich diese Form aus der Natur der dazu veranlagten Menschen in aller Schönheit auch ohne den Umweg über die objektive Kultur, einfach und unmittelbar aus dem Innern der Seele. Wie viele Frauen, die kaum andere als die aus ihrem Leben quellenden persönlichen Inhalte erleben: die Beziehungen zu den Wesen und Dingen, die zu ihnen gehören, und deren Verhältnis zur objektiven Kultur ganz wesenlos ist, tragen die Krone einer solchen Vollkommenheit — sodaß alles Wünschen, sie möchten anders sein als sie sind, vor ihnen schweigt. Sie erscheinen dann wohl wie ein unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgegangenes, vollkommenes Werk der Natur: gleich dem Baum, der Blüten und Früchte und Schatten spendet, ohne zu wissen woher ihm soviel Gnade zuteil wird. Aber es gibt auch für die Frau noch die andere Form persönlicher Vollendung, deren Wert mitbestimmt ist von dem Reichtum der von ihr bewältigten und verbundenen Kulturinhalte, von dem Objektiven, das sie in sich einbezogen hat. Um aber diese Form zu ergreifen, muß auch sie sich zunächst hineingewagt haben in die Welt, ihren Formenreichtum, ihre Kämpfe und Gefahren, um erst dann als ein durchgeistigtes Wesen aus diesem Draußen heimzukehren, in sich den Mittelpunkt suchend, von dem aus der gewonnene Gehalt sich einheitlich organisieren läßt. Vielleicht mag dann diese Form der bewußt erarbeiteten Harmonisierung eines Kultur-erfüllten Seins am treffendsten dem Kunstwerk verglichen werden, das auch durch Begnadung, aber nicht kampflos geworden ist, in dessen Bildung harte Bemühungen mancherlei Art eingegangen sind, obwohl ja der Kunstwerk-Charakter nun gerade darin besteht, daß der Beschauer die Mühen des Bildners nicht sieht. Er sieht sie nicht, aber er weiß um sie, und bei der Bewunderung des Kunstwerks mischt sich in die rein ästhetische Freude wohl auch die Freude an der damit vollbrachten menschlichen Leistung, an dem was darin bewältigt, überwunden ist. — Freilich braucht der Zustand des Ringens um diese letztere Form der persönlichen Vollendung am Individuum nicht so sichtbar für andere zu werden, wie etwa das Ringen um die Gestaltung des Objektiven. Das schöne Bild

einer Geschlossenheit und Harmonie des Wesens kann dabei erhalten bleiben. Aber wie oft ist dies auch bei der Frau eben nur eine Hülle, hinter der sich die Unruhe und Unsicherheit des Werdens und Kämpfens verbirgt! Und wieviele geistig begabte Frauen werden eben deshalb so schwer mit sich selbst und mit den Antinomien des Lebens und Denkens fertig, weil sie sich ihnen gegenüber rezeptiv verhalten müssen, weil ihnen die Möglichkeit oder Fähigkeit zum Auswirken ihrer Geisteskräfte an einem adäquaten Gegenstande fehlt. Eben die schaffende Beteiligung an irgend einem Sachlichen — sei es auch eine noch so bescheidene — wird von zahllosen Frauen ebenfalls als Erlösung, als Weg um »über sich selbst hinauszukommen«, d. h. aber immer: um zu einer höheren Form ihrer selbst zu kommen, ein Mittel zur inneren Harmonisierung erstrebt.

* * *

Es ist offenbar der Sinn und die Bestimmung des Weibes: Weib zu sein und — soweit es ihm vergönnt ist — sein Weibtum zur Vollkommenheit zu entfalten. Aber wenn dies für die Frau das Einzige, das einzig Wertvolle ist, das sie in sich zu vollenden hat, dann steckt zweifellos in der natürlichen Organisation zahlloser Frauen ein großer metaphysischer Unsinn. Dann ist das Geschlecht als ein Ganzes betrachtet ein verpfuschtes, mißbildetes Werk der Schöpfung. Denn: mag auch sein weitaus größerer Teil die Anlage zur ausschließlichen Verwirklichung jener Idee besitzen oder bisher gezeigt haben, — ein anderer Teil besitzt nun einmal an sich als wertvoll geltende Anlagen und Neigungen, die keinesfalls für die Erfüllung weiblicher Sonderbestimmung erforderlich sind, sie vielmehr erschweren, ja häufig im Widerspruch zu ihr stehen. Ein Teil der Frauen hat nun einmal den Trieb nicht nur zu sein, sondern auch zu leisten und zwar ein Etwas zu leisten, d. h. das rein Persönliche übergreifende Inhalte zu schaffen; und ein Teil der Frauen hat nicht nur diesen Trieb, sondern ist auch begabt mit der Kraft zu überpersönlichem Wirken und zu Objektivationen irgend welcher Art. — Die Unterbindung solcher Fähigkeiten wird meist mit innerer Qual, mit dem Gefühl der Verkümmerung vitaler Kräfte bezahlt, ganz ebenso, wie wenn auf der anderen Seite die natürliche Erfüllung der weiblichen Gattungsbestimmung versagt bleibt. Zweifellos leidet der weitaus größere Teil des Geschlechts stärker durch den Verzicht auf die letztere Möglichkeit, da die natürliche Veranlagung ja die Mehrheit der Frauen stärker auf die Entwicklung dieser spezifisch weiblichen als der anderen Wesensseiten verweist. Allein andererseits ist die Entfaltung echten Frauentums als einer besonderen Form persönlicher Vollendung zwar

wesentlich erleichtert, aber nicht ausschließlich gebunden an das Auswirken der physischen Gattungsqualitäten, welche die Vereinigung mit dem Manne heischt. Es gibt zweifellos ganz auf sich selbst gestellte, allein aus sich heraus vollkommene Frauen. Die Natur ist denn doch nicht so sinnlos und grausam, daß sie die Erreichung persönlicher Vollendung eines Wesens bedingungslos abhängig gemacht hat von seinem, nur durch ein anderes Wesen erreichbaren, Glück. — Andererseits gibt es auch für die Frau kein befriedigendes Auswirken außergeschlechtlicher Produktivkräfte ohne das Finden eines adäquaten Gegenstandes. Und eben hier liegt ein sehr schweres Problem praktischer Lebensgestaltung, das bald zu erörtern ist. Aber zuvor muß noch einmal klar gestellt werden, daß die Idee einer kampflosen, prädestinierten Seins-Einheit und Totalität des Frauenwesens ein von der Vergangenheit genährter Traum geworden ist. Vielleicht war sie einmal das Typische, solange die Geistigkeit der Frau noch auf einer kindlicheren Stufe stand. Jetzt hat der vom Naturhaften sich entfernende Kulturprozeß längst auch einen Teil des weiblichen Geschlechts erfaßt, aus dem naturhaften Sein gelöst, zu geistig bewußten Wesen gemacht, und sie vor allem vor Aufgaben gestellt, deren Erfüllung nun einmal die Weiterentwicklung ihrer außergeschlechtlichen Anlagen zugleich fördert und fordert. Nun ist jedenfalls ein Teil des Geschlechts in einem noch tieferen, noch problematischeren Sinn als das männliche dualistisch geworden, und die so veranlagten Frauen fühlen eine zweifache Bestimmung: Zum Weibe, das im Persönlichen seine Vollendung sucht und zum Menschen, der sich nicht nur darin, sondern auch im Ueberpersönlichen irgend welcher Art bewähren soll. Und da es sich bei dieser neuen Berufung offenbar nicht nur um eine Spaltung des fraulichen Wesens durch äußere Tatsächlichkeiten handelt, die beliebig wieder zu beseitigen wären, sondern um eine, dem Kulturgang zu verdankende, innere Entwicklung wertvoller menschlicher Kräfte, so würde ihre bloße Negation und Unterdrückung nichts anders als eine Ohnmachtserklärung, ein bloßes Flüchten vor einer allerdings schweren neuen Problematik des Lebens bedeuten. — Zum bequemeren Ausweichen davor wird heute noch gern angenommen: das Frauengeschlecht teile sich ähnlich dem Bienengeschlecht in die Königinnen und die geschlechtslosen Arbeitsbienen, und es seien gar nicht die »echten« Frauen, die solchen Dualismus in sich trügen. Aber so einfach liegt die Sache eben nicht. Sondern gerade darin besteht die Fülle und die Plage dieses Teils unserer Gattung, daß übergeschlechtlicher Gestaltungstrieb und Trieb und Kraft, sich als Weib zu vollenden, auch in denselben Individuen verschmolzen sind, und daß sehr oft gerade reiche Naturen beide Möglichkeiten

vereinen. Vor diesen Tatsachen eines in der Gefolgschaft der Kultur unvermeidlichen, geistigen Entwicklungsprozesses zeigt sich erst völlig die Unvollständigkeit einer Geschlechtsmetaphysik, die nur das Spezifische des Frauseins in Betracht zieht. Denn der überpersönliche Gestaltungstrieb gilt an sich — genau wie der Trieb zu persönlicher Vollendung — als ein absoluter Wert, als ein Adel des Menschentums. In die Idee der Männlichkeit geht deshalb jegliche, dem Manne dazu verliehene Fähigkeit ein. Ist es tunlich, bei einer Idee des Frauentums stehen zu bleiben, welche in ihrer Konsequenz die Entfaltung solcher Fähigkeiten an der Frau grundsätzlich ausschließen muß?

* * *

Nun ist allerdings, wie schon angedeutet wurde, das Verhältnis der Frau zu übersubjektiven sachlichem Wirken in mehrfacher Hinsicht außerordentlich viel problematischer als das des Mannes. Ihre physische und seelische Organisation ist zur Mutterschaft bestimmt, und selbst wenn diese physisch latent bleibt, heischt der Rhythmus ihrer darauf angelegten Körperlichkeit, ebenso wie ihre seelische Sonderart dennoch einen besonderen Tribut an Lebenskräften. Die dem weiblichen Geschlecht für das Sachliche verbleibende Leistungsfähigkeit wird deshalb immer außerordentlich viel geringer sein, als die dafür verfügbaren Kräfte des männlichen Geschlechts. Und nicht nur quantitativ wird die Frau in jener Sphäre mutmaßlich immer weit weniger als der Mann leisten — auch der Qualität nach bleiben bisher ihre Sachleistungen sowohl als einzelne wie als ein Ganzes gedacht, weit hinter den Leistungen der Männer zurück. Bei rücksichtslosem Messen der Kräfte im Konkurrenzkampf auf gleichen Arbeitsgebieten muß deshalb selbstverständlich, zwar nicht notwendig die einzelne Frau, wohl aber der Durchschnitt des Geschlechts gegen den männlichen Durchschnitt unterliegen.

Und wenn schon das Wirken am Objektiven, die gewaltsame Anspannung der Lebenskräfte in einseitigen Richtungen, wie sie das Schaffen der Sachkultur nun einmal heischt, sich bei zahllosen Männern der Vervollkommnung ihres persönlichen Seins entgegenstellt, so ist ohne weiteres zuzugeben, daß sachliches Leisten die spezifische Vollendung der Frau als weibliches Individuum und als Gattungswesen noch stärker erschweren kann. Denn der Dienst an der Gattung, der körperliche und der seelische verlangt ja von ihr völlig anderes, vor allem weitaus mehr als vom Mann, und seine Ansprüche ziehen ihre Kräfte nach der gerade entgegengesetzten Richtung, wie die aus der Sphäre des Sachlichen entstehenden. Es handelt sich also für die zu objektivem Tun veranlagte Frau um Bewältigung eines *zweifachen* Dua-

lismus: zwischen ihrer individuellen Vollendung und ihrer Bewährung am Objektiven einerseits, und zwischen dieser letzteren und der Erfüllung ihrer gattungsmäßigen Sonderaufgaben andrerseits. Wird dies alles vorurteilslos klar gestellt, so versteht sich erst ganz, daß so viele denkende Menschen die Frau hinter dem Wall ihrer Sonderbestimmung bewahren möchten vor der Zerreibung zwischen solchen Kämpfen. Und dennoch müssen sie gewagt werden. Gewiß nicht von allen Frauen. Im Prinzip nicht von denjenigen, deren einheitliche Anlage sie lediglich auf das Wirken für die Gattung, den Dienst am Persönlichen, die personale Entfaltung hinweist. Sie sind die überwiegende Mehrheit. Aber im Prinzip von denjenigen, die daneben den Trieb zur Bewährung am Objektiven besitzen. Sie sind bisher weit in der Minderheit, aber keineswegs vereinzelt. Auch für die so veranlagte Frau kann unter Umständen das Ertöten oder Umbiegen solcher Triebe unvermeidlich sein, nämlich dann, wenn ihr individuelles Gattungsschicksal als Weib und Mutter ihr besonders viel auferlegt. Dann opfert sie eben ihrem Weibsein und den von ihr erwählten weiblichen Sonderpflichten einen Teil ihres Wesens. Ein solches aus Liebe dargegebrachtes Opfer mag so gesegnet sein, daß sie den Schmerz der verstümmelten Seite ihres Wesens nicht fühlt, aber es bleibt deshalb doch ein Opfer und eine Verstümmelung. Und — mag dies auch praktisch noch so schwierig sein — im Prinzip muß natürlich immer aufs neue versucht werden den dualistisch veranlagten Frauen Lebensformen zu finden, die ihnen sowohl das Weibsein wie das Mitschaffen am Objektiven gestatten.

Nun ist aber heute — man mag dies als notwendiges Uebel beklagen oder als Schule des Charakters begrüßen — auch die Mehrheit der einheitlich weiblich veranlagten Frauen durch äußere Notwendigkeiten, wenigstens zeitweilig zu unpersönlicher, spezialistischer Arbeit gezwungen. Deshalb ist unsere Zeit den Versuch, solche für die Frau geeigneten Wirkensformen zu finden oder neu zu schaffen, einem außerordentlich großen Kreise schuldig. Diese schwere Aufgabe wird aber offenbar erst dann richtig angefaßt, wenn die Hoffnung, als könnten die Frauenmassen dauernd dem Hause und dem innerhäuslichen Wirken zurückgegeben werden, endgültig begraben ist. — Finden solche Hoffnungen eine Stütze im Boden der Tatsachen? Wer sich die ungeheure Veränderung der weiblichen Lebensformen klar macht, die darin besteht, daß heute z. B. in Deutschland, dauernd die Hälfte aller erwachsenen Frauen zu aushäusiger Arbeit genötigt ist, eben weil Haustätigkeit die weiblichen Kräfte nicht mehr voll verbraucht, und wer sich ferner klar macht, daß innerhalb unserer technischen und ökonomischen Kultur daran nichts wesentliches zu ändern

ist, wird jene Frage verneinen. Von hier aus aber ergibt sich die Aufgabe aus dem Schutt der Vergangenheit den Baugrund zu bereiten für ein neues: Die Vereinbarkeit persönlichen weiblichen Lebens mit sachlichem Tun. Gewiß kann es sich nicht darum handeln etwa allen in Frage kommenden Frauen eine zeitliche Vereinigung so verschiedenartiger Aufgabenkreise zu ermöglichen, wie sie Ehe und Mutterschaft auf der einen, ein fest regulierter Beruf auf der andern Seite mit sich bringen. Dies ist ein individuell zu bewältigendes Problem, dessen Lösung für viele Frauen immer und bei jeder denkbaren äußeren Lebensform über die Kraft sein wird. Allein ein dreifaches: Ermöglichung mannigfaltiger elastischer Formen sachlichen Wirkens neben Erfüllung der Gattungspflichten, Ermöglichung eines innerlich befriedigenden Nacheinanders sachlicher und persönlicher Leistungen, wie schließlich Befriedigung und Entfaltung der alleinbleibenden Frau am sachlichen Tun — das sind die großen, mühevollen, aber erfüllbaren Kollektivaufgaben, welche unser Zeitalter der Frau auferlegt. Denn jeder neue historische Tatsachenkomplex stellt offenbar der Menschheit die Aufgabe ihn, soweit es möglich ist, seiner Zufälligkeit und Aeußerlichkeit zu entkleiden, ihm irgend einen Sinn abzugewinnen und so zu benutzen, daß er zu einem Positiven, zu einer Stufe der Wert-Verwirklichung wird. Erst wenn alle Versuche dazu mißlungen sind, wird seine völlige Verneinung und Bekämpfung Pflicht. Dies gegenüber der aushäusigen sachlichen Frauenarbeit zu tun, die heute das unvermeidliche Los von Millionen ist, wäre trostlos und schwächlich zugleich — so als ob man ein unbestelltes Ackerland noch vor der Bearbeitung im Stich ließe. Es gilt den für Millionen zunächst zweifellos sinnlosen, weil nicht frei gewählten, sondern ihnen durch äußere Verhältnisse aufgedrungenen, modernen Lebensformen, in rastloser Kleinarbeit einen Sinn abzuringen. Es gilt der dualistisch veranlagten Frau, die von innen heraus zu sachlichem Schaffen gedrängt wird, die Wege zu einer höheren Einheitlichkeit durch Vereinigung zweier Lebenstendenzen zu finden. »Wir heißen euch hoffen« ist das bei diesem Bemühen von den Frauen ersehnte Begleitwort.

III.

Unter diesen Gesichtspunkten ist nun noch einmal das Verhältnis der Frau zum Objektiven im weitesten Sinn, d. h. hier: zu jeglicher Art sachlich gerichteten Tuns zu durchleuchten; nicht ihr Verhältnis zu den einzelnen bestehenden Berufen, sondern zu den verschiedenen Allgemeinformen sachlichen Wirkens überhaupt, und das Maß ihrer

Geeignetheit für das spezifische Wesen der Frau[1]). Unsere Sprache besitzt zur Bezeichnung des planvoll tätigen Verhaltens zur Welt verschiedene Ausdrücke; wie z. B.: Arbeit, Dienst, Leistung, Werk, Schöpfung, mit denen verschiedene Arten zweckvollen Tuns, und ein verschiedenes Verhalten des Tätigen zu seinem Gegenstande umzeichnet werden können. Außerdem unterscheidet sie, je nach den inneren Motiven, die das Individuum zu solchem Tun antreiben, auch noch die Kategorien: Erwerb und Beruf. Was zunächst diese letzteren anbetrifft, so kann offenbar jedes systematische, planvolle, auf nützliche Zwecke gerichtete Tun, sei es nun persönlichen oder sachlichen Gehaltes, sowohl das eine wie das andere oder auch beides zugleich sein. Unter Beruf verstehen wir durch persönliche Neigung und individuelle Fähigkeit mitbestimmtes, freigewähltes Tun, ein Schaffen zu dem der Ruf der inneren Stimme treibt, während unter Erwerb diejenige Tätigkeit verstanden wird, deren Motiv lediglich Beschaffung der Lebensnotdurft, die für den Erwerbenden selbst also in erster Linie Mittel für seine persönlichen Zwecke ist. Diese beiden, begrifflich geschiedenen Kategorien fließen in der Wirklichkeit vielfach ineinander, der Beruf ist zugleich Erwerb und umgekehrt, und diejenigen Bezirke, in denen sich beide Arten der inneren Haltung vereinigen lassen, in denen vor allem der Erwerb auch Beruf sein kann, gelten uns als die befriedigenden, die menschenwürdigen Formen der Tätigkeit, im Gegensatz zu solchen, die lediglich um materieller Nötigung willen aufgesucht werden. — Ein Ineinanderfließen der Grenzen geschieht auch bei den anderen Bezeichnungen: Arbeit, Dienst, Leistung, Werk, Schöpfung. Die Sprache braucht sie vielfach stellvertretend für die verschiedenen möglichen Arten des Wirkens, die wir jetzt unterscheiden wollen. Welche ihnen bei bewußter Abgrenzung und Inhaltsanalyse zukommen, läßt sich nicht ausschließlich von der Seite des Objekts her bestimmen, sondern es wird, wie bei den Kategorien Erwerb und Beruf, teilweise mitbestimmt von dem inneren Verhältnis des wirkenden Individuums zu seinem Tun. Es steht bei den flüssigen Grenzen bis zu einem gewissen Grade im Belieben des ordnenden Verstandes, welche Arten menschlichen Wirkens er dem einen oder den andern Begriffen einordnen will, und nicht darauf kommt es in diesem Zusammenhang an, alle bekannten Tätigkeiten säuberlich unter sie aufzuteilen, sondern es soll nur zu zeigen versucht werden, daß sachlich bestimmtes Tun nicht nur seinen konkreten Inhalten, sondern vor allem auch seinen allgemeinen Formen nach, ein in sich sehr Verschiedenes ist, und daß

1) Wo dabei eine polemische Note mitklingt, handelt es sich nicht mehr um Auseinandersetzungen mit Simmels Gedanken, sondern mit den sehr typischen Einwänden, welche die Tagesdiskussion immer aufs neue erzeugt.

deshalb auch eine sehr verschiedenartige innere Beziehung des Subjekts und, was uns hier allein interessiert: der Frauen dazu stattfindet.

Zunächst der Begriff Arbeit. Er besitzt entsprechend dem üblichen Wortgebrauch die umfassendste, elastischste Bedeutung. Jede Art eines auf wertvolle oder gesellschaftlich nützliche Zwecke gerichteten Tuns persönlichen oder sachlichen Gehalts kann so bezeichnet werden. »Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.« Dies Bibelwort verhängt die Pflicht zu solch zweckvollem Tun irgend welcher Art als Gott gewollt über die Menschheit, und wir sind heute mehr als je der Ueberzeugung, daß jeder gesunde Mensch, ob Mann oder Weib, irgendwie arbeiten sollte, um gegenüber der Gemeinschaft, die sein Dasein trägt, nicht nur Schuldner und Schmarotzer, sondern auch Gläubiger zu sein. Außer dieser ganz umfassenden Bedeutung der Arbeit kann in ihr aber auch noch ein engerer Sondersinn eingegrenzt werden, wenn nämlich wiederum, wie bei den Begriffen Beruf und Erwerb, die innere Beziehung des Subjekts zu seinem Tun ins Auge gefaßt wird. Dieser Sondersinn ist z. B. in der Formel »Auf Arbeit gehen« ausgedrückt, und bezeichnet dann jedes ausschließlich auf Erwerb gerichtete Tun mechanischer, unbeseelter Art besitzloser Schichten, bei dem die Wahl nach Neigung und Fähigkeit ganz ausgeschlossen ist oder nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Jedenfalls ist es heute ein seltener Glücksfall, wenn ein Angehöriger der proletarischen Schicht eine ihn zugleich ernährende und seinen Neigungen entsprechende Arbeit findet. »Der Mensch ein Teil der Maschine« bezeichnet hier heute ein Massenlos. Es ist oft ausgesprochen, wie schuldbeladen eine Kulturentwicklung ist, welche der Mehrheit moderner, zu geistigem Leben erweckter Menschen unerbittlich solche unbeseelbare Formen des Tuns aufnötigt. — Ist die Beziehung des weiblichen Geschlechts zu diesen Formen noch tragischer als die des männlichen? Ob sie tatsächlich so empfunden wird, oder ob etwa gerade die Frauen jener Schichten sich zufolge ihrer geistigen Unentwickeltheit dem Mechanischen leichter einfügen als die Männer, ist noch wenig untersucht; denn jene haben noch kaum einen eigenen Ausdruck für ihre Empfindungen gefunden. Aber nach allem was sonst über das spezifische Wesen der Frau bekannt ist, müssen wir annehmen, daß in der Tat rein sachlich mechanische Arbeit ihrer innersten Natur noch stärker widerstrebt als der des Mannes. Denn ihre Gattungsbeschaffenheit weist sie hin auf die Beseelung ihres Tuns mit ihrem persönlichen Sein; der Unpersönlichkeit eines Mechanismus, der nur ihre Hände fordert, aber sonst nichts in sich aufzunehmen vermag von ihrem Frausein, einen Sinn abzugewinnen muß ihr deshalb zweifellos noch schwerer als dem Mann

gelingen. Außerdem steht die starre Ordnung und Disziplin des mechanisierten Betriebs im stärkeren Widerstreit zu dem wechselvollen Rhythmus ihrer natürlichen Lebenskräfte als bei ihm. Wesensfremdheit gegenüber dem bloß Mechanischen bekundet sich auch in dem auffallend geringen Interesse des weiblichen Geschlechts für alles Technische. Die Konstruktion der Maschine, die schon die Wißbegier des männlichen Kindes zu erwecken pflegt, ist den typischen Frauen jeder Entwicklungsstufe im allgemeinen außerordentlich gleichgültig, und in dieser Sphäre des Objektiven mag es deshalb in erster Linie gelten, daß sie als das ausschließliche Werk spezifisch männlichen Geistes, dem Spezifischen der Frau das wesenfremdeste ist, und daß sie in dieser Welt keine eigenen Wurzeln schlägt. Die Maschinen schaffende und die mütterliche Wesenskraft mögen sich wohl wie Gegenpole zueinander verhalten. — Dennoch bewährt sich die Frau im mechanischen Arbeitsprozeß als brauchbares nützliches Glied; und ihr Wesen scheint bildsam und elastisch genug zu sein, um auch von diesen neuen Lebensnotwendigkeiten nicht zerstört zu werden. Es bleibt noch abzuwarten, ob und wieweit sie auch in diesem, ihr fremdesten Boden der Sachlichkeiten etwa Wurzeln zu treiben lernt, die ihrem eignen Sein neue Wachstumskräfte zuleiten. Jedenfalls liegt es innerhalb unserer und jeder denkbaren Form maschineller Güterproduktion gänzlich im Bereich des Unmöglichen das Einbeziehen der Frauen besitzloser Kreise in diese Formen der Arbeit zu vermeiden. Die unbegüterten Frauenmassen aller Zeiten waren an der jeweiligen Art der materiellen Güterproduktion ganz ohne Rücksicht auf ihre weibliche Bestimmung beteiligt; sie mußten eben daran mitarbeiten, was und soviel sie konnten. Den Millionen etwa heute die mechanischen Arbeitsformen verschließen, würde nichts anderes bedeuten, als sie in noch ungünstigere allgemeine Lebens- und Arbeitsbedingungen hineintreiben. Denn die übrigen, ihrem Wesen etwa adäquateren Erwerbsmöglichkeiten bieten einfach, seit die Maschine die Güterproduktion treibt, nicht Platz genug, um den wachsenden Massen die Mittel zu einer menschenwürdigen Existenz außerhalb ihrer Arbeit zu gewinnen. Es ist ein sehr grausames, aber unvermeidliches Muß unserer Kulturentwicklung, daß sie bei den Massen das Arbeits- und das persönliche Leben auseinanderreißt, daß sie einen immer wachsenden Bruchteil der Menschheit die befriedigende Gestaltung des persönlichen Lebens nur noch durch die Ausübung unbefriedigender Arbeitsformen ermöglicht. Es gehört deshalb zu den unbedachtesten Widersprüchen unserer Zeit, wenn zugleich Wachstum der Nation, Bevölkerungszunahme und Rückbildung der maschinellen Güterproduktion, die ja allein den ungeheuren Volkszu-

wachs des vorigen Jahrhunderts ermöglicht hat, verlangt wird. Zu deren Nebenerscheinungen gehört in der einen oder anderen Form auch die industrielle Frauenarbeit. — Sie ist unvermeidlich, so lange wachsende Volksmassen innerhalb unsres Landes Lebensunterhalt finden sollen. Aus diesen Tatsachen ergibt sich heute auch gegenüber den Frauen einzig die Aufgabe: das Maß und den Rhythmus der industriellen Arbeit ihren Kräften und ihren Gattungspflichten anzupassen; neben solcher unvermeidlicher Arbeit und vermittelst ihrer mehr Raum zu schaffen für ein menschenwürdiges persönliches Dasein, außerhalb ihrer Kompensationen zu schaffen, die dem persönlichen Leben einen höheren Sinn verleihen. Diese Aufgabe ist eine »unendliche«, gewiß immer nur annäherungsweise zu verwirklichende, aber jeder bescheidene Schritt diesem Ziele entgegen ist wertvoller als eine bloße, doch unwirksame und deshalb sterile Verneinung jener Arbeitsformen überhaupt. —

Zum Glück gibt es neben jenen problematischen auch eine ganze Reihe von Arbeitsarten für Frauen, die, wennschon sie um des Erwerbs willen geübt werden, dennoch zugleich Spielraum gewähren für das Auswirken spezifisch weiblicher Qualitäten. Es sind alle diejenigen, sowohl auf den unteren, wie auf den höheren sozialen Stufen zu findenden Formen, in denen die sachliche Arbeitsordnung persönliche Elemente nicht nur aufnimmt, sondern direkt fordert, und die wir deshalb — zur Unterscheidung von aller ganz unpersönlichen Arbeit — am besten als »Dienst« bezeichnen. Dieser Begriff umspannt sehr verschiedene Tätigkeiten. Nach dem üblichen Sprachgebrauch ist Dienst die Formel für alles in gewisser Weise unselbständige oder besser: autoritär geleitete Wirken, das nicht nur Einordnung in sachliche Zusammenhänge, sondern außerdem auch Unterordnung unter eine persönliche Leitung heischt. Danach fällt die sachliche Arbeit aller Abhängigen und Angestellten, die von einem »Vorgesetzten« persönlich geleitet wird, unter diesen Begriff. Wir legen ihm aber für unsere Zwecke, außer dieser üblichen, noch eine andere, spezifischere Bedeutung bei und nennen Dienst diejenige Tätigkeit, deren wesentlicher Inhalt nicht die Entstehung irgend eines Objektes ist, sondern das dem Lebendigen dient, am Lebendigen geschieht. Also ein Tun, das sich mit einer, vielleicht der stärksten Wurzel aus dem persönlichen Leben nährt, aber andrerseits seine Imperative auch aus der Welt sachlicher Ordnungen, Normen und Zusammenhänge empfängt. In diesem Sinn bezeichnet also Dienst ein dem Persönlichen dienendes, ins Leben eingehendes, aber durch ein Objektives mitgeformtes Tun. Dahin gehört z. B. auf der sozialen Unterstufe vor allem der abhängige Hausdienst, der offenbar in erster

Linie den von der Einzelhäuslichkeit umschlossenen Personen, zugleich aber auch einer objektiven Ordnung: der Idee einer von der Tradition so und so vorgeschriebenen Hauskultur gilt. Auch das Wirken der Hausfrau, sofern es regelmäßige häusliche Verrichtungen einschließt, gehört hierher. Freilich überwiegt darin das persönliche Element das sachliche stärker als bei allen andern Formen, denn es wendet sich zurück auf die Frau selbst, ihr eigenes Fleisch und Blut, die von ihr geliebten Menschen. Dennoch fehlt auch hier, wie schon früher gezeigt wurde, keineswegs ganz dessen Formung durch überpersönliche Gültigkeiten: die deutliche Vorstellung dessen, was in bestimmten Gesellschaftsschichten ein geordneter Haushalt sein und leisten soll. — Unter unseren Begriff des Dienstes fällt ferner die berufsmäßige Krankenpflege, die ganze Wirksamkeit im Erziehungs- und Unterrichtswesen, die ärztliche Tätigkeit, sodann aber auch die Rechtspflege, die einerseits sehr deutlich durch überpersönliche Normen und Ordnungen bestimmt wird, andererseits das persönliche: die Ordnung menschlicher Beziehungen zum Inhalt besitzt. In allen diesen Wirkungsgebieten kann die Frau mit ihrer fraulichen Eigenart heimisch werden und Spezifisches leisten. In einigen davon ist sie es schon so lange, daß ihr Dortsein gar nicht mehr diskutiert wird, und sicher wird ihre Geeignetheit für gewisse Berufe, wie z. B. Krankenpflege und Unterricht mitbestimmt durch das starke Maß ihres Gehaltes an Persönlichem. Allein es sind doch nur graduelle Unterschiede, welche die andern, daneben genannten Berufsarten ihrem Wesen nach von diesen trennen, und es fragt sich lediglich, wie weit die Intelligenz und die Kraft der Frau für die neuen, ihr bisher verschlossenen Gebiete ausreicht; für das Auswirken spezifisch weiblicher Qualitäten bieten auch sie Raum genug. — Ein fast unbegrenzt großes Gebiet zugleich persönlichen und sachlichen Wirkens findet die Frau heute in der systematisch organisierten Fürsorge für die benachteiligten und gefährdeten Glieder der Volksgemeinschaft. Neben dem bloß persönlichen Hilfsdienst von Mensch zu Mensch, wie er in früheren Zeiten ausreichte, hat sich heute ein planvolles öffentliches Zusammenwirken bevorzugter Volkskreise entwickelt zum Kampf gegen die Not, die Unkultur, die Freudlosigkeit des Massendaseins, und angesichts der ungeheuren zu bewältigenden Aufgaben kann auch nur solches Zusammenwirken Kulturbedeutung gewinnen. Dieser charitative und erzieherische Dienst an der sozialen Gemeinschaft bietet den allermannigfaltigsten persönlichen Fähigkeiten Spielraum, und für ihn ist offenbar die frauenhafte, dem Leben verpflichtete Art ganz unentbehrlich, denn organisierte soziale Fürsorge ist nur dann wertvoll, wenn ihre sachlichen Formen und Ein-

richtungen durch ständige persönliche Beseelung vor dem Erstarren zum Apparate bewahrt bleibt, wenn dem Schematismus der »Ordnung« durch das lebendige Gefühl für den Einzelnen das Gegengewicht gehalten wird. Sich diesem Dienst an der Gemeinschaft einzureihen fühlen sich heute zahlreiche Frauen in bevorzugter Lage verpflichtet, und er kommt als gemeinnütziges, nicht auf Erwerb gerichtetes, und deshalb nicht an ein von außen bestimmtes Arbeitspensum gebundenes Wirken in hohem Maße der Aktivität derjenigen Frauen entgegen, die ihre Gattungspflichten erfüllen. »Ehrenamtlicher« sozialer Dienst wird immer mehr eine angemessene Form des Wirkens für Frauen, die im Hauptamt Gattinnen und Mütter sind, die aber, ausgestattet mit einem Kräfteüberschuß, daneben das genuine Bedürfnis fühlen, nicht nur sich selbst zu leben, sondern ihre Fähigkeiten als dienende Glieder auch an größeren, persönlich-überpersönlichen Aufgaben zu betätigen. Wer das innere Wachstum der eigenen Geschlechtsgenossinnen, die Bereicherung ihres persönlichen Lebens durch eine solche aktive Verflechtung in die Kulturaufgaben einer größeren Gemeinschaft erlebt hat, wird nicht zweifeln, daß hier neue eigentümliche Tätigkeitsfelder eröffnet sind, auf denen zahllose Frauen, sowohl für ihr eigenes Wesen wie für die Gemeinschaft wertvolle Früchte gewinnen.

Die Geeignetheit der hier als Dienst bezeichneten, aushäusigen Wirkensformen für das Frauentum ist schon oft betont mit dem Hinweis auf ihre Verwandtschaft zur Hausmuttertätigkeit. Gewiß nicht mit Unrecht, sofern auch sie dem Lebendigen dienen. Allein größer als diese Verwandtheit der allgemeinen Inhalte sind doch die prinzipiellen Unterschiede. Es ist etwas sehr anderes — so verschieden wie Erotik, Familienliebe und Charitas — ob ich den durch persönliche Neigung und Bande des Bluts mir Zugehörigen diene oder den Mitmenschen, die mir nur durch »Bruderliebe«, Verantwortungsgefühl und die Idee sozialer Gerechtigkeit verbunden sind. Der planvolle Dienst an den unentwickelten, kranken, schwachen, benachteiligten Gliedern der Gemeinschaft ist deshalb immer zugleich ein Dienst an den die Individuen übergreifenden Ordnungen und Kulturzielen, und gerade das Bewußtsein hiervon, das Gefühl, dadurch in überpersönliche Zusammenhänge eingereiht zu sein, verleiht solchem Wirken einen besonderen Wertakzent und Elan ganz anderer Art, als etwa der »Eros« und die Mutterliebe dem rein persönlichen Dienste verleihen. — Die Tätigkeit der Frau reicht also in der ganzen Sphäre planvoll-systematischen Dienstes über die Sphäre des bloß Weiblichen hinaus in das Objektive hinein.

Ebenfalls in einem engeren, für unsern Zweck verdichteten Sinn

als der übliche Sprachgebrauch, nennen wir »Leistung« dasjenige planvolle Tun, bei dem das Gewicht der sachlichen, objektiven Elemente die persönlichen Inhalte übersteigt. Es fallen wiederum inhaltlich sehr verschiedene Betätigungsarten unter diesen Begriff. Leistung wäre danach — im Unterschied zum Dienst — einmal diejenige Art des Wirkens, die ein vom Subjekt losgelöstes Objekt: ein Ding, eine Sache hinterläßt, wie z. B. alle greifbaren Resultate geistigen Wirkens: Schriftwerke, Kunstwerke u. dgl. Dann solche handwerkliche Erzeugnisse, die sich von den Erzeugnissen mechanischer Teilarbeit dadurch prinzipiell unterscheiden, daß sie, wenn nicht ganz, so doch in ihren wesentlichen Teilen, durch die Konzeption und die Hände eines Einzelwesens geschaffen werden. Der Hände Werk muß gewisse persönliche Fähigkeiten des Schaffenden irgendwie als Qualität-bestimmend in sich aufgenommen haben und sichtbar machen, wenn von Leistung im Unterschied zu bloßer »Arbeit« im engeren Sinn gesprochen werden soll. — Außerdem läßt sich zweitens als Leistung bezeichnen: jegliche selbständige, leitende, organisatorische Wirksamkeit, wie sie etwa von Führern und Leitern komplexer, durch gruppenhaftes Zusammenwirken bestehender Einrichtungen geübt wird. Z. B. die Wirksamkeit des politischen Führers, des Leiters einer Organisation oder sozialen Einrichtung so gut wie diejenige eines Schulvorstandes, eines kaufmännischen oder industriellen Betriebsleiters, eines höheren Beamten u. dgl. Was ein Wirken solcher Art, das sich nicht als Objekt von der Person des Wirkenden loslöst, dennoch zur »Leistung« macht im Unterschied vom »Dienst« ist ihr entscheidendes, übergewichtiges Bestimmtsein durch die Forderung des Objektiven — sei es nun die Forderung eines überindividuellen Sachgebildes oder einer überpersönlichen Ordnung der Kulturgemeinschaft. (Geschäft, Fabrik, Krankenhaus, Schule, Gericht, Gefängnis, Behörde, Regierung, Parlament, Verein, Partei und dergleichen.) Die Wirksamkeit der Leiter solcher komplexen Gebilde, mögen diese selbst auch dem Lebendigen so stark wie dem Objektiven verpflichtet sein, ist offenbar nicht mehr, wie das ihrer dienenden Glieder, durch das Interesse am Persönlichen bestimmt, sondern durch das Objektive, was sich als Ordnung oder dauernde Institution über den Einzelnen und das Leben erhebt. Die Form solcher Leistungen ist organisatorischer Art: sie stiftet die Verbindung und geistige Beherrschung von Menschengruppen und Sachgütern zum Schaffen von Sachen und Ordnungen, wie zur Formung der Wirklichkeit Wertvorstellungen gemäß. — Ein solches Wirken schafft ebenfalls, wie die Produktion von Sachen: objektive Kultur. Wie bewährt sich die Frau in diesen mannigfaltigen und verschieden-

artigen Gebieten des Tuns? Einige davon sind ihr noch ganz verschlossen, einige erst kürzlich und gegen viel Widerstand eröffnet, in einigen besitzt sie Heimatrechte. Betrachten wir zunächst ihre Beziehung zu den dinglichen Leistungen: In gewissen Zweigen selbständiger handwerklicher, kunstgewerblicher und ähnlicher Produktion, fand sie von jeher Erfolg und volle Befriedigung, obwohl natürlich auch hier ihre Leistungsfähigkeit und Originalität immer erheblich zurückstand hinter der des Mannes. Offenbar läßt sich die Forderung der Sache hier in Einklang setzen mit den Ansprüchen ihres Frauseins. — Die künstlerischen und wissenschaftlichen Schriftwerke der Frau sind in der relativ kurzen Spanne Zeit, in der sie zu solcher Produktion gesellschaftlich legitimiert ist, an Wert und Zahl so gestiegen, daß sie — mag auch kein einzelnes zu den bleibenden Werken der Menschheit gehören — dennoch als Gesamterscheinung aus unserer Kultur und unserer Zeit nicht wegzudenken sind, ohne das Gefühl einer beträchtlichen Verarmung. Mag die einzelne Frauenstimme im Konzert der Geister schwach sein, für den Reichtum des Zusammenklangs *hat* sie Bedeutung. — In der anderen Rubrik: den verschiedenartigen Bezirken organisatorisch leitender Leistung versagt die Frau bisher beinahe völlig im Technischen. Sie fällt bisher weder als Leiterin großindustrieller noch großkaufmännischer Unternehmen irgendwo ins Gewicht, so als fehlte ihr für diese Wirkungsformen wirklich ein Sinn. Dagegen scheint die organisatorische Leistung im Dienst überpersönlicher Wertideen, ferner zum Erreichen sozialer und politischer Ziele oder zum Schaffen sozialer Einrichtungen sehr wohl ihren Fähigkeiten und Neigungen zu entsprechen. Daß, entgegen aller Tradition, seit einigen Jahrzehnten eine allein von Frauen erzeugte, getragene und geleitete »Bewegung« zur Hebung ihres Geschlechts besteht, und sich ohne jegliche äußere Machtmittel gegen eine Welt innerer Widerstände zu behaupten vermag, ist nur einer der, diese früher verborgenen Kräfte bekundenden, Schößlinge. Ein Sachliches zu schaffen oder etwas zu leisten für eine Idee hat zweifellos auch für die dazu veranlagte Frau ein genuines Pathos. *Auch sie erlebt, so bescheiden sie auch ihre eigenen Kulturleistungen einschätzen mag, neben der Seligkeit des Seins mit voller Intensität eine Werkseligkeit, die ihr beim Zusammenschluß ihres Lebens zu einem sinnvollen Ganzen eine unersetzliche Hilfe sein kann.* — Was diese Tatsache so häufig verdeckt, ist die Erfahrung, daß viele junge Frauen eine von ihnen mit Eifer ergriffene Tätigkeit sachlichen Gehalts so sehr bereitwillig aufgeben, wenn sich ihnen das Gattungsglück anbietet. Gewiß: ihr *Glück* zu finden vermittelst der Erfül-

lung ihrer weiblichen Sonderbestimmung, im Wunder der Liebe zum Weibe zu erblühen, das ist freilich für die allermeisten das dringlichste, und diesem Erlebnis wird selbstverständlich zunächst die ganze Persönlichkeit dargeboten. Allein die überhaupt mit sachlichem Tätigkeitstrieb Begabten tauchen meist nur für eine Zeitlang ganz in der Erfüllung ihres Weibseins unter, um, nachdem sie sich als Frauen gefunden haben und mit sich und ihrem persönlichen Geschick im reinen sind, aufs neue nun erst recht als sachlich interessierte Wesen wieder emporzutauchen. Und weist dann die Begabung nicht in einer ganz speziellen Richtung, so erscheint häufig gerade das aktive, verantwortliche Mitschaffen an den Kulturzwecken des Gemeinschaftslebens als eine der gereiften Frau besonders adäquate Aufgabe; einmal weil sie die für isoliertes Schaffen zu bescheidenen Kräfte mit anderen zusammenschließt, ferner wegen ihrer eigentümlichen Inhalte: weil sie die Ideale und Wertvorstellungen, deren Verwirklichung der Zweck solcher Leistungen ist, auf das Leben bezieht, auf dessen Formung ausgeht, darauf gerichtet ist, die objektive Kultur in subjektive zurückzuverwandeln. Die Frau fortzudenken aus solchen Leistungen ist heute ebenso unmöglich, wie sie fortzudenken aus dem Dienst für die Gemeinschaft.

Wie gesagt: auch der Frau wird Schaffensseligkeit zuteil in den Bezirken von Dienst und Leistung, obwohl von hier bis zu denjenigen Wirkensgebieten, in denen das Werk im engeren Sinn oder die Schöpfung entsteht, noch ein Sprung ist, der bisher noch keiner schaffenden Frau gelungen ist. Unter Schöpfung und Werk verstehen wir hier diejenigen Resultate schöpferisch genialen Tuns, die sich, ganz losgelöst vom Schaffenden, über sein Leben und seine Zeit hinweg zu den ewigen Höhen des Allgemeingültigen erheben. Vielleicht ist der Frau solches Schaffen für immer versagt. Vielleicht hält die Schwere ihrer Sonderbestimmung all ihr Tun immer dem Erdreich des Lebendigen näher, so daß sie ihre Leistungen nicht hoch genug über sich selbst und ihr Leben empor in die Sphäre lebensferner, absoluter Objektivität hineinzuheben vermag. Solche Werke fordern fast immer auch vom Mann das Opfer des *ganzen* Lebens derart, daß für die Schönheit des Alltags, die Hingabe an das Lebendige, für die Seligkeit und Vollkommenheit des Seins keine Kraft übrig bleibt. Und in dieser Sphäre, in der schon der männliche Schöpfergeist — vereinzelte begnadete Ausnahmen abgesehen — vor eine unerbittliche Wahl zwischen Werkvollendung und Seinsvollendung gestellt ist, besteht deshalb ein dauernder Antagonismus zwischen der Frau und dem Objektiven. Denn sie wird immer, über allem, als ihre Bestimmung fühlen: *Sein und Wirken in Ein-*

klang zu bringen. Eine befriedigende Synthese ist aber in der höchsten, alle Lebenskräfte ganz für sich fordernden Sphäre, wenn überhaupt, so jedenfalls nicht für die Frau erreichbar. Deshalb bleibt ihr Bereich vielleicht für immer unterhalb dieser einsamen Höhen. — Solche Einsichten sind nicht imstande, genuinen Schaffenstrieb und das Schaffensglück zu ersticken — wenn nur deren Entfaltung durch die Sitte, die Idee ihrer weiblichen Bestimmung nicht gehemmt wird. So wenig wie es dem Wanderer die Freude nimmt, Höhen zu ersteigen, auch wenn er weiß, es sind nicht die ewigen Eisgipfel. Und wenn wir als selbstverständlichen Zweck der objektiven Kultur erkennen, nicht nur eine dem Leben entrückte, sich selbst genugsame, eigengesetzliche Sonderwelt zu bilden, sondern außerdem auch einbezogen zu werden in die Seelen der Menschen als Mittel zu deren Entfaltung, also zurückverwandelt zu werden in subjektive Kultur — so müssen wir auch Leistungen, denen kein dauernder Platz im Kosmos des Objektiven beschieden ist, Eigenart und Daseinsnotwendigkeit zusprechen. Denn grade solchen Leistungen, die in das Gebiet »sekundärer Originalität« gehören oder vom selbständigen Schöpfertum aus gesehen, noch tiefer stehen, ist vielfach eine Seelen- und Leben — bildende Wirksamkeit beschieden, die den ewigen Werken zufolge ihrer Lebensentrücktheit als ein Unmittelbares abgeht. Aus ihren Tiefen vermögen nur wenige Menschen geistige Nahrung zu ziehen. Immer bedarf es zur Vervollkommnung des Seins durch das Objektive der mannigfachsten Vermittlung — so wie die Wasser eines Sees nur vermittelst unzähliger Kanäle die Niederungen befruchten können. In diesen lebensnäheren Regionen sachlichen Wirkens, in der Mittlerschaft zwischen Objekt und Subjekt warten der Frau so mannigfache, so notwendige Ausgaben — soll sie etwa das ihr verliehene bescheidene Pfund an gestaltenden Kräften vergraben, weil der Mann mehr Pfunde empfangen hat als sie?

Ich betone hier noch einmal: es ist freilich nicht leicht, den Dienst an der Sache mit dem Dienst am Lebendigen und der Vollendung des Seins zu vereinen. Und vor allem: die berufsmäßige, systematische Arbeit erschwert die Vereinigung. Wir erleben heute, wie oft der berufstätige Mann »untergeht« im Sachlichen — nicht in dem großen Sinn des Sich-opferns für ein Großes, sondern derart, daß die Substanz seines Menschseins langsam verzehrt wird durch das unentrinnbare Zuviel täglicher Anforderungen eines Apparates, der aus seinem Geschöpf und Diener sein Herr geworden ist. Und die Frau hat die geringeren Chancen, das was sie bei einseitiger Anspannung ihrer Kräfte etwa an ihrer weiblichen Entwicklung ein-

büßt, wettzumachen durch den Kulturwert ihrer Leistungen. Deshalb ist es in der Tat nicht gut, wenn sie über dem Sachlichen die Hingabe an das Leben versäumt. Aber, wie schon gesagt: In das richtige Verhältnis zu ihrer Kraft gesetzt, kann die Arbeit am Objektiven auch für sie ein Mittel zur inneren Vollendung bedeuten: durch die Willensübung, die Konzentration der Kräfte, die innere Vereinheitlichung des Seins, die Schaffensseligkeit. Nur muß das richtige Gleichgewicht gesucht werden. Und immer wird sie trachten müssen, diejenigen spezifischen Wesensbeschaffenheiten, die sie in der Richtung auf das Objektive hemmen, zu andersartiger Wertverwirklichung auszunutzen. Dann hat sie, was sie in ihrem Frausein wert ist und wirkt, mit einzuwerfen in die Wagschale ihrer Kulturleistungen. — Daraus folgt für das Verhältnis der Frau zu objektiver Arbeit ganz im allgemeinen, was früher schon für die »Arbeit« im engeren Sinn gefordert wurde: daß sie davor bewahrt werden muß, das selbe Quantum wie der Mann, in den von ihm geschaffenen Rhythmen zu leisten. Was für den normalen Mann genug ist, wird selbstverständlich für die Frau ein Zuviel sein. Vielleicht kann sie das männliche Durchschnittspensum eine Zeitlang leisten, aber sie zahlt dafür auf die Dauer zu teuer mit der inneren Lebendigkeit ihres Frauseins, und das halbklare Bewußtsein davon macht vielfach ihre Beziehung zum modernen Berufsleben so unbefriedigend. Hier Wandel zu schaffen: nach Maß und Art die für sie adäquaten Tätigkeitsformen zu finden, muß möglich sein. Ansätze dazu sind in den ganz neuen, von ihr selbst erst geschaffenen, sozialen Wirkensgebieten vorhanden. — Aber ein solcher höchst wichtiger Anpassungsprozeß wird natürlich gehemmt sowohl durch die Verneinung seiner Notwendigkeit als durch jene früher erörterte Geschlechtsmetaphysik: die Idee einer radikalen Verschiedenheit der Geschlechter, einer bloßen Sonderbestimmung des Weibes. Wir sehen von ihr keinen Weg führen zur inneren Bejahung sachlichen Wirkens, selbst zu dem der dafür veranlagten Frau nicht. Vielmehr bleibt vor jener Idee alles, was sie aus dem Rahmen des Seins und des persönlichen Tuns herausführt, ein metaphysisch Sinnloses, eine Not, eine Anomalie. — Und was dann als ihre metaphysische Aufgabe übrig bleibt, erscheint letztlich doch wieder irgendwie am Manne orientiert, nicht in jener banaler Bedeutung, daß die Frau ein Mittel für seine Zwecke sei, oder sich den Sinn ihres Daseins erst durch ihn schenken lassen müsse, aber in jener tieferen, daß ihre Art und ihr Wesen ausschließlich zur Ergänzung, zum Gegengewicht des seinigen bestimmt sei. Wo immer der Mann einen Mangel, eine Not, einen Bruch in seinem spezifisch männlichen Sein fühlt, zwischen dem Ideal des Menschseins und seiner

Möglichkeit es zu erfüllen, da verweist ihn jene Idee an die Frau, um von ihr die Verwirklichung dessen zu fordern, was ihm als Mann besonders schwer wird. Sie soll einstehen für das, was er bestimmten persönlichen Vollendungswerten schuldig bleibt: Seiner Zerrissenheit soll sie die Harmonie, seiner Spezialisierung die Ganzheit, seiner Hingabe an das Objektive die Hingabe an das Lebendige gegenüberstellen, auf daß durch solche Arbeitsteilung die Idee des Menschseins erfüllt werde. — Gewiß ist ein solches Postulat nach Ergänzung insofern berechtigt, als an erster Stelle die Frau für diejenigen Werte einzustehen hat, die sie ihrer spezifischen Beschaffenheit nach, ausschließlich oder müheloser verwirklichen kann als er. Ebenso wie umgekehrt an erster Stelle der Mann gemäß seinen besonderen Anlagen zu wirken hat. »Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert.« Ist deshalb die Schöpfung der objektiven Welt in erster Linie seines Amtes, so ist die Frau vor allem für die Vollendung des Seins verantwortlich. Aber nicht dafür allein. Denn jedenfalls ein Teil des Geschlechts hat auch auf das Objektive weisende Anlagen empfangen. Dieser Teil ist deshalb mitberufen zur Kulturarbeit. Für ihn kann es nur heißen: »Suche deine Sonderbestimmung als Weib mit deiner allgemeinmenschlichen Bestimmung zu vereinigen.« Und andrerseits: nicht die Frau allein ist für die Vollkommenheit des Seins verantwortlich, auch der Mann ist bestimmt, außer seinen Werken dem Leben zu dienen, sich selbst zu vollenden. Wird ihm dies gegenüber den Forderungen des Objektiven schwerer als ihr, nun, so ist ihm in der Sphäre des Persönlichen mehr als ihr nachzusehen, aber von dem Streben auch hier das Vollkommene zu erreichen, kann er deshalb nicht dispensiert werden. Ganz offenbar hat die Natur beiden Geschlechtern, wenn auch in sehr verschiedener Mischung, die Anlage und Richtung auf Gestaltung des Persönlichen wie des Außerpersönlichen verliehen, der Imperativ diese Anlagen zu entfalten, gilt deshalb für beide, so gut wie ihnen andere Imperative gemeinsam sind. Neben der Idee eines spezifisch Männlichen steht so gut die Idee eines allgemeinmenschlichen Soll — des »Vollmenschentums« — das mit jener nicht ohne weiteres zusammenfällt, wie über dem von der Mannheit verschiedenen spezifisch Weiblichen.

Die weibliche Sonderbestimmung, auch in ihrem tiefsten Sinn, ist nicht das einzige Apriori der Wirklichkeit. Mag sie in jeder Lebensäußerung der echten Frau notwendig vorhanden sein, sie sollte ebenso notwendig überall umhüllt vom Allgemein-menschlichen sein, das wir so wenig greifen können, wie die Atmosphäre, welche die Erde

umhüllt, und die, obwohl sie unsrem Auge substanzlos und unsichtbar erscheint, doch das Erdgeborne trägt und nährt. Die Lebensäußerungen, das Tun, ja auch das bloße Sein des Weibes sind n i c h t i g, wenn es sich nicht irgendwie aus dem Wurzelgrund des Geschlechtlichen in den Aether des Außergeschlechtlichen erhebt. Selbst in der Beziehung zum Mann, in der das Spezifische des Frauentums als wertbildendes Element immer am stärksten mitschwingt, ist es doch nicht das einzige. Die Polarität allein schafft vielleicht das Glück der Vereinigung im »schönen Augenblick«, nicht aber die dauernde, an Inhalten reiche Gemeinschaft. Dazu gehört eine bis in die Sphäre des Menschlichen hineingewachsene Beziehung. Um wieviel mehr bedarf die Frau in allen andern Lebensverhältnissen zu ihrer Vollkommenheit der Ernährung ihres Wesens aus beiden Sphären. —

Drücken nicht die feinen Unterscheidungen unsrer Sprache zwischen Mensch und Mann, Weib und Frau alles das aus, was hier gemeint ist? Neben der Idee der Mannheit als einer vorletzten, steht die Idee des Menschseins als einer letzten Vollendung. Ein »echter Mensch« zu sein bedeutet auch für den Mann reichere Vollkommenheit als das Mannsein — eine Synthese von Qualitäten, die der bloßen Mannheit fehlen dürfen. Noch stärker auseinanderweichende Inhalte aber verbinden wir mit den Begriffen echtes Weib und echter Mensch. Dem letzteren gegenüber ist offenbar der Begriff des Weibes ärmer als der des Mannes, denn dieser schließt immer dessen übergeschlechtliche Qualitäten ein, während »Weib« immer das durchgängig und ausschließlich durch seine geschlechtliche Besonderheit bestimmte Wesen bezeichnet. Aber der Begriff und die Idee der F r a u enthält schon die Synthese zwischen ihrer spezifischen und einer allgemein-menschlichen Bestimmtheit und Bestimmung. Die Vollkommenheit der Frau umschließt die Verschmelzung ihres echten Weib- und ihres echten Mensch-seins. — Um dies noch einmal klar zu stellen: Gewiß enthält diese Idee des Frauentums nicht für das ganze Geschlecht die Verpflichtung m i t z u s c h a f f e n am Objektiven. Es bedeutet Begnadung für die Frau, wenn sie es neben ihren persönlichen Aufgaben vermag, nicht Pflicht. Aber für den dazu v e r a n l a g t e n Teil des Geschlechts umschließt sie in der Tat das Recht und den Appell, sich nach dem Maße der ihm verliehenen Gaben und Kräfte am Schaffen des Außerpersönlichen zu beteiligen, und für das Geschlecht als ein Ganzes enthält sie die Forderung, das persönliche Sein irgendwie mitzunähren aus den Sphären des Ueberpersönlichen.

Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule.

Von

Siegfried Marck (Breslau).

I. Kants Lehre vom Bewußtsein überhaupt.

Innerhalb der neukritizistischen Bewegung in der Philosophie der Gegenwart stellt die Marburger Schule den Neukantianismus im engeren Sinne dar. Im Rahmen der Darstellung Kants hat Hermann Cohen seinen Grundgedanken der transzendentalen Methode entwickelt, ehe er zum eigenen System der Philosophie weiterschritt. So müssen wir die Wurzeln der Subjektslehre der Marburger Schule in den Kantischen Motiven sehen, die die Marburger Interpretation in den Mittelpunkt stellt und besonders akzentuiert.

Als das Wesentliche der Kantischen Philosophie wird der Grundbegriff des Transzendentalen wieder entdeckt. Die fundamentale Leistung dieses Begriffs aber sieht Cohen gerade in der endgültigen Lösung des Problems: Subjekt und Objekt. Die naiv-realistische Erkenntnislehre wird durch diesen Begriff überwunden. Der aller metaphysischen Erkenntnislehre gemeinsame Charakter war es, das erkannte Objekt und das erkennende Subjekt als zwei reale Welten, stumm, für einander funktionslos gegenüberzustellen, und ihre nachträgliche Vereinigung zu suchen. Im »Kopernikanismus« rückte der erkannte Gegenstand in die Erkenntnis, in die Theorie des erkennenden Subjekts hinein. Subjekt und Objekt werden damit aus zwei einander gegenüberstehenden Welten zu einer den Begriff des transzendentalen Idealismus definierenden Korrelation. — Wie ist aber die korrelative Beziehung des erkennenden Bewußtseins zu seinem Gegenstande des näheren zu bestimmen? Kant denkt dieses Verhältnis im Sinne einer Spontaneität des Bewußtseins: der Gegenstand entsteht in der Synthesis des Bewußtseins, ist ein »Produkt der Methode«. Die Spontaneität des transzendentalen Subjekts setzt sich den Gegenstand als ihr Erzeugnis gegenüber.

Aber bereits auf dem Boden Kants gerät man bei dieser Interpretation in eine Reihe von Schwierigkeiten. Offenbar sollen bei Kant im Begriffe des »Bewußtseins überhaupt« zwei Tendenzen der Philosophie zugleich befriedigt werden und stören einander in der Verwirklichung: die eine ist die des reinen Transzendentalismus, die andere die des Subjektivismus. Das Bewußtsein überhaupt dient bei Kant zugleich der Definition des Begriffs logischer Allgemeingültigkeit und der Fixierung des Subjektsbegriffs. Die reine ideelle Geltung des letzten theoretischen Wertes und die Funktion der ihm zugeordneten Subjektivität sollen in diesem Begriffe den zusammenfassenden Ausdruck finden. Das besagt schon der Name »transzendentales Subjekt«. Aber sind das Transzendentale und das Subjektive vertauschbare, einander fordernde, auf einander angewiesene Begriffe? Der Begriff des Transzendentalen findet zunächst auch bei Kant seine wesentliche Ergänzung nicht durch die Subjektivität, sondern durch das Apriori und die Idealität. Dieses Apriori soll das sein, was den Gegenstand »allererst möglich macht« und gerade damit deckt es den wörtlichen Sinn des Transzendentalen. Kann nun das Subjekt den Gegenstand allererst möglich machen? Ohne Einheit des Ichs keine Einheit des Gegenstandes, aber ohne Einheit des Gegenstandes auch keine Einheit des Ich, das ist ja der Grundgedanke der transzendentalen Deduktion. Diese Korrelation von Subjekt und Objekt muß also unter allen Umständen aufrecht erhalten bleiben; nur soll das eine Glied in ihr, das Subjekt, besonders ausgezeichnet werden. Seine Ueberordnung darf nicht die Korrelation aufheben; keines der beiden Glieder darf aus ihr herausgerückt und transzendiert werden. Nur innerhalb der Korrelation muß das Subjekt seine formende Kraft bewähren, mit der es das Objekt ermöglicht und erzeugt. Aber bietet die Korrelation ihrem strengen Begriffe nach einem solchen Primate des Subjekts Raum? Ist nicht mit diesem schon auf Kantischem Boden die wechselseitige Bedingtheit der beiden Elemente aufgehoben? Das Glied einer Korrelation kann immer nur ein bedingt-Bedingendes sein; durch ein Primat wird es zum Unbedingten[1]). Die Subjektivität kann also nicht ein wesentliches Bestandstück des Transzendentalen sein, wofern dieses wirklich den »Gegenstand allererst möglich macht«; vielmehr muß das Transzendentale aus der Subjekt-Objekt-Korrelation wirklich transzendiert werden, über den ermöglichten Gegenstand »hinausliegen«, und nicht nur diesem, sondern auch

---

1) Der Widerstreit zwischen dem Gedanken der korrelativen Wechselbedingtheit und dem geforderten Primat des Subjektes durchzieht die gesamte Wissenschaftslehre Fichtes von 1794 und wird dort zum eigentlichen Mittel des Ueberganges von der transzendentalen zur dialektischen Methode.

dem mit ihm gesetzten Subjekte vorangehen. Das Transzendentale ist der absolut geltende logische Wert, welcher dem Gegenstand der Erkenntnis und dem erkennenden Subjekte in gleicher Weise übergeordnet ist, Subjekt und Objekt erst durch diese gemeinsame Ueberordnung zur Korrelation verbindend. Dieser Wert liegt nicht nur über das naive Sein des Realismus, über das »Seiende«, sondern auch über das idealistisch verstandene Sein aller wirklichen Erkenntnis (diese liegt ja in der Subjekt-Objekt-Gedankensphäre) hinaus. Aus diesem Grunde hat daher auch mit vollem Rechte Rickert das transzendente Sollen zum Grundbegriffe der Transzendentalphilosophie gemacht und dem ἐπέκεινα τῆς οὐσίας des platonischen Guten parallelisiert. Nicht nur der naive, auch der funktionale Gegensatz von Subjekt und Objekt darf in dieser reinen Geltung noch keine Stelle haben.

Nach einer solchen Trennung des Transzendentalen vom Subjekt wird natürlich auch die Funktion des Subjekts dem Objekt gegenüber neu zu bestimmen sein. Die Funktion der transzendentalen Idealität ist dem Subjekt abgenommen, der es nur in Form der Erzeugung des Gegenstandes zu genügen vermochte. Seine Rolle wird nicht allein mehr im Schaffen des Gegenstandes bestehen, sondern in diesem Schaffen das Moment der Anerkennung des Transzendentalen enthalten.

Eine weitere Schwierigkeit kompliziert bei dem Marburger Kant die Lehre vom Subjekt. Sie tritt bei Kant auf als eine Theorie des Bewußtseins. Die Beziehung, die sie damit zum psychologischen Ich gewinnt, wird bei Kant fühlbar in der Aufhebung einer zweiten Akzentuierung des naiv-realistischen Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Im transzendentalen Idealismus fungiert das Subjekt nicht nur als Korrelat, sondern auch als Gegenpol des Objekts. Neben der »guten« Subjektivität des erkennenden Bewußtseins, welche das Objekt setzt, gibt es die »schlechte« Subjektivität, die dem Gegenstande und der Objekt setzenden Subjektivität zugleich diametral gegenüberliegt. Ist aber die transzendentale Subjektivität Bewußtsein überhaupt, so wird ihr negativer Wert in dessen Gegenpol, das psychologische, empirische Bewußtsein verlegt. Das Ziel der Erkenntnis wird die Ausschaltung dieses Subjektiven der Empfindung. Wenn diese aber als negative Bewußtseinssphäre mit einem spontanen, reinen Bewußtsein überhaupt zusammenhängt, so liegt die Tendenz wenigstens nahe, diese Ausschaltung in Form einer Erzeugung des »Nicht-Ich« durch das »Ich« zu denken. Werden vollends die Begriffe Form und Materie in diese Theorie des Bewußtseins eingesetzt und als Wertgegensatz verstanden, so entspricht der Emanation

des empirischen Bewußtseins aus dem reinen die restlose Ableitung des Inhalts aus der Form der Erkenntnis. Bei Kant selbst bildet das Ding an sich den allerdings dogmatischen Riegel gegen eine derartige Weiterbildung. Aber die Nachkantianer sind diesen Weg des Kantianismus gegangen und auch in der Marburger Schule ist seine Richtung wenigstens eingeschlagen[1]).

Drei Probleme sind, wie mir scheint, in dieser einheitlichen Theorie des Bewußtseins bei Kant zu scheiden und erfordern eine getrennte Behandlung: die Frage nach der Beziehung von Form und Materie auf der einen, von Subjekt und Objekt auf der anderen Seite, als dritte tritt zu ihnen das Verhältnis des realen erlebenden Bewußtseins zu seinem Inhalte, wobei zugleich die Stellung dieser dritten Problemgruppe zu den vorhergehenden und die Stellung aller drei zueinander deutlich wird. Von Form und Materie beherrscht ist das Gebiet des eigentlichen Transzendentalen; sie enthält die Elemente des »logischen Gegenstandes überhaupt«[2]). Dieser rein logische Gegenstand wird nicht selbst erkannt, er ist weder der erkannte Gegenstand in einer bestimmten inhaltlichen wissenschaftlichen Erkenntnis (etwa ein mathematischer oder physikalischer Gegenstand), er ist auch nicht das der logischen Erkenntnis zugängliche Gesetz aller inhaltlichen erkannten Gegenstände, der Gegenstand mathematischer oder einer andern wissenschaftlichen Erkenntnis. Er wird nicht in einer logischen Erkenntnis erfaßt, weil er selbst das Logische schlechthin, die Substanz des Logischen, ein rein formales denkbares Etwas repräsentiert. Er kann also nur im übertragenen Sinne als Gegenstand bezeichnet werden, wenn man unter Gegenstand etwas der Erkenntnis, dem erkennenden Subjekte Entgegenstehendes versteht. Er enthält die Struktur des reinen Denkens, welche dem Gegenstande der Erkenntnis vorausliegt, die Bedingung angibt, dem er zu genügen hat. So könnte er im Unterschiede zum Gegenstande der Erkenntnis als das Gegenstands-Apriori, das notwendige, wenn auch nicht hinreichende Gegenstandsmoment, bezeichnet werden. Das Entscheidende aber ist, daß wir bei diesem Vorgegenständlichen vom Subjekte der Erkenntnis absehen müssen und

1) Die Schwierigkeiten der Kantischen Subjektslehre, aus denen die rationalistische Weiterbildung des Kantianismus hervorgeht, liegen in der Behandlung des Transzendentalen und der Korrelation von Subjekt und Objekt in einer Theorie des Bewußtseins. Gerade in diesem Punkte aber hält die Marburger Schule an Kant fest. Sie beharrt auf der »Fundamentalsynthese Kants von Gegenstand, Gesetz und Bewußtsein«, wie es in ihrem vorgeschobensten Posten, Natorps »Allgemeiner Psychologie nach kritischer Methode« heißt.

2) Siehe hierzu Rickerts Logosaufsatz (Bd. II, 26 ff.) über »Das Eine, die Einheit und die Eins«, in welchem diese Theorie des logischen Gegenstandes überhaupt ihre Formulierung findet.

loskommen, welches erst in der Beziehung zu einem Gegenstande der Erkenntnis seinen Platz erhält. Die Sphäre von Form und Materie enthält das, was nach Kant eine formale Logik für die Transzendentalphilosophie noch enthalten kann; nicht die Hülsen der Erkenntnis, wie die traditionelle formale Logik; die Form ist vielmehr das eminent Transzendentale. Indem die reine Geltung ihrem Begriffe nach ihr Geltungsgebiet fordert, ist auch dieses Bereich, mit dem wir die Logik beginnen, nichts Einfaches, sondern eine Zweiheit, ist durch die Begriffe Form und Materie, nicht durch Subjekt und Objekt charakterisiert.

Ein neues Gebiet betreten wir, wenn es sich um die Struktur des Erkennens handelt, erst hier gewinnt der Gegensatz von Subjekt und Objekt seine zentrale Bedeutung. Auch erscheinen die Begriffe Form und Materie hier in neuer Funktion. Und endlich kann von dem bloß unwirklichen erkennenden Bewußtsein zu dem konkreten erlebenden Bewußtsein übergegangen werden (dessen Gegensatz zur Unwirklichkeit des erkenntnistheoretischen Subjekts bedingt übrigens nicht, daß es selber ein im strengen Sinne Wirkliches ist). Hier wird sich die Beziehung von Subjekt und Objekt in die des erlebenden Bewußtseins zum erlebten Inhalte umwandeln; auch diese Relation darf nicht mit der vorhergenannten vermischt werden, nur analog zu ihr, aber durch eine neue Problemschicht getrennt ist sie zu denken. In der Bedeutung dieses letzten Verhältnisses für die Transzendentalphilosophie wird sich die Rolle der Psychologie für die Erkenntniskritik, ihre Stellung im Systeme der Philosophie bestimmen.

Die Marburger Schule ordnet mit Kant diese drei Problemgruppen in einem graduell abgestuften aber kontinuierlichen Zusammenhange, als »auf- oder absteigendes Bewußtsein« an. Es soll hier der Versuch gemacht werden, die Konsequenzen dieses Aufbaus an der spezifischen Ausprägung des kritischen Idealismus durch die Marburger Schule durchgehend aufzuweisen.

II. Form und Materie.

Τὸ γὰρ αὐτό ἐστι νοεῖν τε καὶ εἶναι, dasselbe ist Denken und Sein, τὸ γὰρ αὐτό ἐστι νοεῖν καὶ οὕνεκα ἔστι νόημα, dasselbe ist Denken, und wessen der Gedanke ist, diese Sätze des Parmenides setzt Cohen an den Beginn seiner »Logik der reinen Erkenntnis«. Durch die Berufung auf den ersten »Idealisten« in der Philosophie soll ja zunächst nur der Kopernikanismus kritischer Philosophie zum Ausdrucke gelangen. Aber sogleich gewinnt doch dieser Gedanke bei Cohen eine weitergehende Wendung. Der Monismus des Parmenides soll nicht

nur als Ausschaltung seiner dem Denken fremden, ganz von ihm losgelösten Welt verstanden werden, sondern jedwedes denkfremde Element, das im Denken selbst seine Identität mit sich selber stören könnte, wird mit diesem Satze beseitigt. Nicht nur die vorkopernikanische »zwei-Weltenlehre« wird hier aufgehoben, sondern auch das, was Lask treffend die »zwei-Elementenlehre« des Kopernikanismus genannt hat. Wie selbstverständlich wendet Cohen diesen Idealismus sofort rationalistisch. Das Sein, welches Parmenides angeblich zugunsten des Denkens ausschaltet[1]), ist ja nach der Kantischen Wendung nur als Materie, als Inhalt des Denkens zu verstehen. Auch dieser ist mit dem Denken selbst identisch zu fassen, deshalb ist jene zweite Formulierung des Parmenides Einheit von Denken und Denkziel noch charakteristischer. Dieses Gedankenmotiv zu Ende gedacht, scheint der entscheidende Dualismus, der die kritische, auch die Kantische Philosophie scharf gegen jeden Monismus abtrennt, aufgehoben. Wir scheinen wieder bei der Hegelschen Identität der Denkform und des Denkinhaltes zu stehen, durch welche die dialektische Methode die kritizistischen Trennungen überwindet. Aber dies will Cohen ganz und gar nicht. Jene Identität muß also zunächst etwas anderes als ein restloses Verschwinden des Inhaltes in der Denkform, des Mannigfaltigen in der Einheit bedeuten. Nicht sowohl dem ganzen Umfange und der ganzen Breite nach soll der Inhalt mit der Form identisch, soll alles, was gedacht wird, selbst Denken sein, sondern nur in ihrem wesentlichen Kerne stimmen Form und Inhalt miteinander überein, in dem, was der Inhalt an Wesentlichem, Wertvollem, Charakteristischem für das Denken leistet, soll er mit der Form identisch gedacht werden, selbst etwas sein, was am Denken gestaltet und — formt. Form und Inhalt sollen eben darin übereinstimmen, daß sie beide zum Denken gehören und das Denken aufbauen, daß keines der beiden Glieder ganz und prinzipiell aus dem Denken herausfällt. Die Relation, die so zwischen Form und Materie entsteht, ist durch den gemeinsamen Bezugspunkt der beiden Glieder konstituiert, also eine Korrelation. Die Identität selbst wird als Korrelation verstanden: In ihr sind die beiden Glieder in innigerem Zusammenhang verbunden, als dies bei der Kantischen Scheidung der Fall war. Aber immer sind sie doch noch eine Zweiheit geblieben, nicht zu einem dialektischen Eins verschmolzen[2]).

---

1) Der historische Parmenides kann mit demselben Rechte als Vater des Realismus angesprochen werden, mit dem ihn Cohen als Vater des Idealismus bezeichnet.

2) Der konsequent festgehaltene Standpunkt der Korrelation in der Marburger Schule ist im wesentlichen gleichbedeutend mit dem heterologischen Prinzip Rickerts. Dies ist auch von Vertretern der Marburger Schule, besonders von Natorp, hervorgehoben worden.

Der Begriff der Korrelation ist zweifellos ein Grundpfeiler des Marburger Systems, und wenn dieser in seiner Bedeutung schwankt, so muß dies an noch radikaleren Motiven liegen, die ihn immer wieder gefährden und zu durchbrechen suchen. Bei aller expliziten Abwehr der dialektischen Identität Hegels gelingt die Abgrenzung von ihr nicht, und hieraus resultiert jene für die Marburger Schule charakteristische Mittelstellung zwischen Kant und Hegel, zwischen Kritik und System der Vernunft. Die Motive, die die Korrelation in Identität verwandeln, sind die subjektivistischen, ist die Herrschaft des Subjekts im Funktionsbereiche der abgelösten Form. Denken wird als Thesis, als setzendes Denken gedacht. Der Akt, in welchem das Denken sich selber setzt, ist auch für Cohen der Beginn der Philosophie. Durch Setzung soll die korrelative Einheit von Denken und Denkinhalt entstehen, durch Setzung die Inhaltsschicht hervorgebracht werden, die ihrer Funktion nach mit der Form identisch ist. In einem Akte entstehen nun also Form und Inhalt des Denkens, die Koinzidenz in der Setzung ist es, die ihre unlösbare Verknüpfung garantiert. Sind aber Form und Inhalt, wenn gerade die Einheit des Setzungsaktes sie verbindet, überhaupt noch zwei trennbare Bestandteile? Ist nicht Korrelation, die durch die Einheit des Miteinandersetzens begründet wird, schon gleich Identität? Wenn die Beziehung der beiden Glieder durch die Identität des Setzungsaktes vermittelt wird, so ist die von der Korrelation geforderte Trennung in der Verbindung nicht mehr aufrecht zu erhalten, diese beiden sind nicht mehr zu unterscheiden. Eine geschaffene Einheit kann nur Verschmelzung bedeuten. Das Denken hat eine spontane Kraft und Bewegung erhalten, die seine Struktur wesentlich bestimmt; durch deren Wucht muß der Inhalt, der ihm zugehört, wirklich in seiner ganzen Breite durchdrungen werden; ein Inhalt, der nur in einer »Hinsicht«, einer oberen Schicht vom Denken erfaßt ist, kann streng genommen einem schaffenden Denken nicht zugehören. Korrelation von Form und Inhalt wird so zur Identität der Denkerzeugung und des Denkerzeugten. Der Inhalt entsteht dem Denken in seiner Selbstsetzung: Form und Materie werden zu allenfalls graduell, nicht prinzipiell zu scheidenden Stadien des Einen Denkprozesses. »Der ganze unteilbare Inhalt des Denkens«, so heißt es bei Cohen, »muß Erzeugnis des Denkens sein. Die ganze unteilbare Tätigkeit des Denkens selbst ist es, die den Inhalt bildet.«

Der logisch scharf fixierbare Ausdruck für dieses Bild von der Denkerzeugung macht sich in der Form geltend, daß in der Marburger Schule der Wesenseinheit des Inhalts mit der Form in bezug auf die gemeinsame Zugehörigkeit zum Denken stets auch die

Ableitbarkeit des Inhalts aus der Form, aus reinem Denken substituiert wird[1]).

Nicht nur in der ausdrücklichen Abwehr des Hegelschen Identitätsbegriffes soll der bedrohte Kritizismus der Marburger Schule gewahrt bleiben, noch viel gründlicher will sich die Marburger Schule von Hegel durch die methodologische Bedeutung ihrer Grundbegriffe unterscheiden, welche sich alle in der Nähe der positiven Wissenschaft halten, und an dieser bewähren sollen. Aber auch diese methodologische Beziehung der Kategorien Cohens trägt ein doppeltes Antlitz. So soll z. B. das mathematische Kontinuum einmal die Verifikation und Rechtfertigung der Denkkontinuität sein, bald lediglich ein Symbol der unendlichen Bewegung des Denkens selbst, die es aus sich beginnt und ohne fremde Zuhilfenahme als ein perpetuum mobile weiterführt. Die Infinitesimalzahl ist »Ursprung« der physikalischen Realität in dem methodischen Sinne, daß sie diese logisch fundamentiert, dann aber wieder Ursprung im Sinne einer Erzeugung des Denkens selbst.

Die methodologische Einkleidung kann nicht den entscheidenden Charakter der Cohenschen Kategorienlehre verdecken. Dieser aber bleibt die Entwicklung der Kategorien im reinen System aus der selbstbewegenden Einheit des Denkens, bleibt der transzendentale Monismus, welcher mit dem einen Prinzipe des sich selbst setzenden Denkens auszukommen und aus diesem die Fülle der inhaltlichen Bestimmung herzuleiten glaubt. Die Struktur des Denkens entfaltet sich in allen weiteren Gebieten der Wissenschaftslehre; ist die »primäre« Materie denkerzeugt, so erst recht die »sekundäre« der inhaltlich bestimmteren Kategorien. So gibt es in der Marburger Schule einen kontinuierlichen Uebergang von der Logik zur positiven Wissenschaft, welcher durch die Kontinuität des immer neue Inhalte mit seinen spärlichen Mitteln sich einverleibenden Denkens, hergestellt wird. Unmittelbar aus den logischen Kategorien gehen ohne Uebergang in ein neues »Medium« die mathematischen Kategorien hervor, deren Vereinigung untereinander, ihr »Zusammenwachsen«, ergibt die

1) Es ist charakteristisch, daß für Cohen das letzte denkbare Etwas überhaupt noch erzeugt gedacht wird aus dem »Nichts des Ursprungs«. Auch die Art, wie Cohen dieses Nichts, welches in der Koinzidenz der Gegensätze geradezu das Prinzip aller Dialektik als einer logifizierten Mystik in sich enthält, der kritizistischen Verwandlung jeder Gegebenheit in ein Problem, dem kritischen Prinzip der Frage gleichzusetzen sucht, ist sehr charakteristisch für die Verflechtung dialektischer und kritischer Gedankenmotive in der Marburger Philosophie. Der Ursprung ist bald Erzeugung des Etwas aus seiner Negation, seinem Widerspruch, bald ein noch-nicht-Etwas in demselben Sinne, wie die Frage als Nichtwissen das Wissen, das mathematisch Unendliche das Endliche begründet.

physikalischen Kategorien, und in demselben ununterbrochenen Stufengange muß auch rein konstruktiv zu den methodischen Grundlagen der Psychologie und der Geisteswissenschaften zu gelangen sein.

Auch in der Kategorienlehre Natorps zeigen sich dieselben hervorstechenden Züge um so deutlicher, als er um die Aufrechterhaltung der transzendentalen Methode mit aller Energie bemüht ist. Die synthetische Einheit des Denkens bestimmt die Kategorien der reinen Qualität; unmittelbar aus der Mehrheit der Elemente, die in der Qualität zur Einheit gebracht werden, erhalten wir die Kategorien der Quantität. Die Mathematik wird so geradezu zu einer von außen her betrachteten, von der Mehrheit, die der Einheit zugeordnet ist, aus angesehenen Logik. Nicht die bloße synthetische Einheit, wohl aber eine Synthetis von Synthesen, deren Prinzip ebenfalls im reinen Denken angelegt ist, führt dann zu den Kategorien der Relation, des Erfahrungsgedankens; es ist nur konsequent, wenn im Facit dieser Kategorienlehre, in der Modalität Möglichkeit und Wirklichkeit nur noch als methodologische Stufengrade im Erkenntnisprozesse sich gegenüberstehen.

Gerade aber das Bild, mit welchem Natorp das Prinzip dieser Kategorienlehre gegen die Einwände Rickerts zu stützen und zu veranschaulichen sucht, charakterisiert die Marburger Philosophie als Rationalismus und enthüllt zugleich die Motive, die hier entwickelt worden sind. Es entwickelt dieses Prinzip an dem Verhältnis von Qualität und Quantität. Auch er will die Quantität nicht identisch mit der Qualität setzen, etwa in dieser enthalten denken und analytisch aus ihr gewinnen. Daß sie ein »Anderes« ist als die Qualität, daß sie in gewisser Hinsicht »außer« der synthetischen Einheit des Denkens liegt, gibt auch er zu. Nur soll das Verhältnis des Außen zum Innen, die spezifische Bestimmtheit ihrer Lage zueinander, im Bilde geblieben, ihrer geometrischen Relation in einer Weise gedacht werden, die die Zusammengehörigkeit der beiden Elemente als eine besonders innige determiniert. Die Qualität soll »Zentrum«, die Quantität, die von ihm aus als festem Punkte konstruierte »Peripherie« des Denkens sein. Das Bild kennzeichnet treffend die vorhin geschilderte Situation. Die mathematische Konstruktion symbolisiert die Spontaneität des Denkens, welches seinen Inhalt als ein anderes und neues in einem konstruktiven Zusammenhange mit sich selber hervorbringt. Denken wir dieses Bild zu Ende, so kann es gerade zur Stütze der Argumente werden, denen es entgegentreten soll. Zu der Konstruktion des Kreises gehört ja außer einem Zentrum noch die Bestimmtheit der gleichen Entfernung, die alle Punkte der Peripherie vom Mittelpunkte besitzen, gehört der

Radius, mit welchem der Kreis geschlagen wird. Ist die Form lediglich Zentrum, was liefert dann das Ausmaß für die Entfernung der Peripherie vom Mittelpunkte, woher stammt mit a. W. der Radius dieses Kreises? Ist er das dem formalen Denken Unbekannte, Gegebene, ist die Distanz zwischen Form und Materie nicht aus der Form selbst herzuleiten, sondern bleibt als ein eigentümliches »Zwischen« beiden Gliedern bestehen, so hat das Bild, das das Außen des Denkens dem Innern annähern sollte, den Abstand zwischen beiden eklatant gemacht, ja ihn vielleicht mehr verstärkt als notwendig ist. Soll der Sinn des hier gebrauchten Bildes gewahrt bleiben und sich nicht selbst aufheben, so muß es auch noch den Schritt symbolisieren, mit dem die Marburger Schule den Inhalt restlos aus den Mitteln des Denkens aufzubauen genötigt ist. Nicht nur das Zentrum, sondern auch den Radius seines Umkreises muß das Denken selbst liefern; erst dann ist alles Gegebene beseitigt, erst dann stellt das Denken die Methoden, das Werkzeug, welches allein seinen Inhalt wirklich als sein eigenstes »Werk« »erzeugt«[1]).

Allein aber die Tatsache, daß das Verhältnis von Form und Materie des Denkens in der Marburger Schule durch räumliche Bilder symbolisiert wird, weist schon deutlich auf die rationalistische Tendenz hin. Denn diese Bilder leiden nicht an der Unadäquatheit jedes Bildes für reine Geltungsbeziehungen, sondern gerade der springende Punkt, das konstitutive Moment der logischen Sphäre bei ihrer nicht-rationalistischen Fassung ist mit dem räumlichen Bilde verwischt; hierbei sind die Denkelemente schon in ein homogenes Medium eingestellt, welches auch seine Elemente homogen macht und aus seiner Gesetzlichkeit ableit- und konstruierbar. Auch das logische Medium, das Form und Materie miteinander verbindet, ist ein homogenes Medium, dessen Elemente aber heterogen bleiben, nicht aus ihm und auseinander berechenbar. Sie bleiben immer das »Eine« und »Andere«, verharren in Alternative; ihre Verbindung bleibt unverschiebbare und unaufhebbare Trennung.

Denn nur auf dem Standpunkte eines transzendentalen »Empirismus« (den man allerdings besser transzendentalen Dualismus oder Pluralismus nennt) ist das Korrelationsverhältnis, von dem die Logik beherrscht

1) Ein Anhänger der Marburger Schule würde sich diesen Argumentationen gegenüber vielleicht auf die Verschiebbarkeit des Abstandes zwischen Form und Materie berufen. Aber um die Entfernung verschieben zu können, muß ich sie erst besitzen. Nicht auf die Spezifikation des Verhältnisses von Form und Materie kommt es an, sondern auf die Tatsache des unverrückbaren »Zwischen«, auf das Vorhandensein eines Dritten, eines Mediums, innerhalb dessen ihre Beziehung zueinander beliebig variieren kann. Auch bei einer Verringerung der Distanz bis zum Unendlich-Kleinen bliebe sie doch bestehen.

wird, wirklich zu bestimmen. Durch die volle logische Koordination des Inhalts neben die Form ist keineswegs das Ding an sich in die Erkenntniskritik zurückgeführt, noch ist dieser Inhalt gleichbedeutend mit dem Erleben, welches vom Denken ganz unberührt geblieben ist. Der Inhalt tritt vielmehr zu der Form hinzu als ein neues rationales Prinzip, er ist lediglich der Ausdruck für die fundamentale Zweiheit, die allem Denken eigen ist. Es ist noch ein rationalistisches Vorurteil, die volle Selbständigkeit eines außerformalen inhaltlichen Faktors im Denken mit der Berufung auf eine erkenntnistranszendente dingliche Gegebenheit gleichzusetzen. Dieser Faktor ist ein Irrationales lediglich unter dem monistischen Gesichtspunkte, welcher unter Denkrationalität absolute Einheit versteht. Der transzendentale Subjektivismus ist monistisch, daher wird auch sein Rationales ein Rationalistisches. Auch der transzendentale Dualismus hält streng daran fest, daß das Denken stets nur Denken, ratio sein kann. Aber im Rahmen dieser übergeordneten Rationalität findet er zwei Elemente, die nicht mehr vereinheitlicht werden können, die sich aber untrennbar und durch die Einheit der Funktion zusammenschließen. Er entdeckt das Rationale selbt als Dualität: die letzte Einheit, zu der wir gelangen, ist eine Zweiheit. Vom Standpunkte der Form betrachtet, ist der Inhalt allerdings »gegeben«, d. h. nicht aus dem einen Elemente, wohl aber aus der dualistischen Gesetzlichkeit des Denkens selbst zu deduzieren. Die Gegebenheit bedeutet keine absolute Gegebenheit, sondern eine Form, welche notwendig zur Struktur des reinen Gegenstandes gehört und nicht durch eine monistische Tendenz zur Peripherie eines Denkzentrums herabgedrückt werden darf. Es ist in diesem Zusammenhang wohl möglich von der Form »Inhalt« zu sprechen, seine Gegebenheit ist eine Kategorie. Rickert ist es, der diesen Gedanken in der Kategorie der Gegebenheit und in der Lehre vom »Einen« und »Andern« den radikalen Ausdruck gegeben hat.

In der reinen Logik erhält das Verhältnis von Form und Materie seine Normierung. Diese Gesetzlichkeit bleibt gewahrt auf allen weiteren Stufen der Wissenschaftslehre. In diesen haben wir es nicht mit der Form überhaupt und dem Inhalte überhaupt zu tun, sondern mit spezifischen Formen und Inhalten; wo wir von der Qualität zur Quantität, vom Logischen zum Mathematischen übergehen, haben wir einen bestimmten Inhalt des Inhalts überhaupt vor uns, und die mathematische Form etwa tritt auf als eine bestimmte Form der logischen Form überhaupt. Die Begriffe »Form der Form« und

»Inhalt des Inhalts« sind in der Lehre des transzendentalen Empirismus keine Spitzfindigkeiten, sondern notwendige Ergänzungsstücke des heterologischen Prinzips. Jede neue Sphäre, in die wir in der Wissenschaftslehre gelangen, enthält Form und Materie, welche zu der vorhergehenden Sphäre in dem geschilderten Verhältnisse stehen. Wenn wir diese Reihe bis an ihr Ende verfolgen, so gelangen wir schließlich auch dazu, den transzendentalen Ort des Erlebnisses zu bestimmen. Es ist der letzte Inhalt des Inhalts, kann nicht mehr nur relativ zu einer übergeordneten Form Inhalt, sondern nur als absoluter Inhalt des Inhalts verstanden werden. Das Erlebnis, in der Sprache der Marburger Schule geredet, die Empfindung, ist dasjenige Element, welches niemals Form werden kann, weil es niemals der einer Form zugehörige Inhalt zu werden vermag. Es ist der schlechthin formunberührte Inhalt, welcher immer Inhalt des Inhaltes bleibt Die Beziehungen und die Verwurzelung der durch Form und Inhalt konstituierten Erkenntnis zu diesem Unmittelbaren herauszustellen, muß über den Rahmen einer transzendental-logischen Betrachtungsweise hinausgehen; hier drängt sich eine phänomenologische Betrachtungsweise wenigstens als Problem auf. Indem der transzendentale Dualismus den Ort des Unmittelbaren zu bestimmen weiß, zeigt es sich, daß er auch die rationalistische Tendenz des Kritizismus in radikalerer Weise verwirklicht, als dies der transzendentale Rationalismus vermag. Dort wird die Empfindung selbst zur Kategorie, wird das Unmittelbare durch das Denken verfälscht, weil — die Kategorie der Gegebenheit fehlt, der kühnste Rationalismus, welcher den Inhalt selbst zu einer Form, zu einem Denkprinzip stempelt. Ist dieser Standpunkt rationalistisch in der Ableitung des Inhalts aus der Form, so ist er zugleich empiristisch in der Versenkung der Form in den Inhalt. Nur die Einschaltung der Inhaltsform und ihre Trennung vom Inhalt des Inhalts kann dieses Erfülltwerden der Form mit nackter Inhaltlichkeit, die Rache der Empirie auf dem Boden jedes Rationalismus verhindern.

Mit der Beseitigung des transzendentalen Rationalismus fällt auch der Subjektivismus, aus dem er entsprang. Form und Materie treten auseinander nicht wie Erzeugung und Erzeugtes, sondern wie Bedingung und Bedingtes. Mit dem Dualismus der Geltungselemente ist auch die übersubjektive Transzendenz des Geltenden realisiert. Aus der Armut und Reinheit der logischen Alternative geht kein Drittes, etwa die mathematische Reihe oder Zahl, keine methodologische Form durch Vereinigung der beiden Elemente hervor. Aber in dieser Armut besteht auch die Erhabenheit des Logischen über alles inhaltliche Wissen, liegt die Trennung der Philosophie von

der Seinswissenschaft, welche das A und O aller Wertphilosophie bedeutet.

III. Subjekt und Objekt.

Das Verhältnis von Form und Materie im logischen Gegenstande überhaupt mußte unabhängig vom erkenntnistheoretischen Subjekt behandelt werden. Nicht die Grundgesetzlichkeit des Logischen selbst war vom Subjekte abhängig, umgekehrt vielmehr kann die Frage Subjekt-Objekt des Erkennens nur im Hinblick auf diese Gesetzlichkeit zur Bestimmung gelangen. In den Mittelpunkt der Erwägungen rückt das erkenntnistheoretische Subjekt erst dann, wenn wir vom denkbaren Etwas überhaupt zur tatsächlichen Erkenntnis dieses Etwas übergehen; dann wird dieses der vom erkenntnistheoretischen Subjekte erfaßte Gegenstand der Erkenntnis. Transzendental konstituiert aber war ein Gegenstand erst durch die unlösliche Verbindung, in die seine beiden Elemente, Form und Materie, in ihm treten. Aus der Verflechtung dieser beiden Faktoren baut sich der Gegenstand überhaupt, also auch der Gegenstand der Erkenntnis auf. Einen Gegenstand erkennen heißt daher, eine Form und eine Materie zur Einheit bringen und dadurch zum Gegenstande zusammenschließen. Welche Rolle fällt nun bei diesem Zusammenschlusse dem erkenntnistheoretischen Subjekte zu? In der reinen Denkgesetzlichkeit haben wir eine sich selbst tragende Einheit vor Augen; der Gegenstand der Erkenntnis aber wird erst dadurch, daß er erkannt wird, erst also durch ein erkennendes Subjekt zum Gegenstande. Also kann dies Subjekt nicht ohne Anteilnahme an der Konstitution dieses Gegenstandes gedacht werden. Da allein dem erkenntnistheoretischen Subjekt als einem urteilenden Bewußtsein Aktivität zuzusprechen ist, eine solche Aktivität aber für den Zusammenschluß gefordert wird, wird das erkenntnistheoretische Subjekt die Rolle der Verbindung von Form und Materie zum Gegenstande auf sich nehmen müssen.

Aber auch das Verhältnis von Subjekt und Objekt muß als eine grundlegende erkenntnistheoretische Beziehung eine Korrelation sein, in welcher keinem Gliede ein absoluter Primat zukommen darf. Mit der Abhängigkeit des Gegenstandes vom erkenntnistheoretischen Subjekte ist also sofort die Gegenrichtung der Abhängigkeit des Subjekts vom Objekte mitgesetzt. Um dieser Abhängigkeit willen aber ist das Subjekt in seiner Synthesis nicht souverän; es kann durch die Synthesis den Gegenstand nicht in willkürlicher Freiheit schaffen, sondern gelangt nur durch die Unterwerfung unter eine objektive Gesetzlichkeit zu der Freiheit seines spontanen Verknüpfungsaktes. Das Objekt »wirkt« auf das Subjekt ein, und macht sich in dessen Synthesis

in der Weise geltend, daß das Subjekt die Verbindung anzuerkennen hat, die es selbst vollzieht. Nur das Subjekt kann die Synthesis vollziehen, aber das Subjekt kann nur die oder jene Synthesis ausführen; es bleibt ihm lediglich die Erkenntnisexekutive, nur die formelle Sanktion der vollzogenen Verbindung. Es ist von seiten des Objekts aus verpflichtet, diese Anerkennung auszusprechen, aber nur das Aussprechen, nicht die objektive Geltung selbst kommt auf seine eigenste Rechnung. Spontane Verknüpfung und anerkennende Unterordnung unter das Verknüpfte, das ist die eigentümliche Mischung von Souveränität und Unterwerfung des Subjekts, die aus seiner Zugehörigkeit zum Gegenstande der Erkenntnis resultiert. Im konkreten Erkennen ist daher der Vollzug der Synthesis und die Anerkennung des Vollzogenen gar nicht zu trennen. Der Gegenstand der Erkenntnis drängt sich dem erkennenden Subjekte als eine Forderung auf, die dessen eigene Tätigkeit in die Schranken ruft. Das aber heißt: der Gegenstand ist für das erkenntnistheoretische Subjekt **Problem. Denn das Problem fordert zugleich seine** Lösung und bedarf dieser. Immer bedeutet die Problematik im Erkennen eine unvollzogene, vom Subjekt zu vollziehende Verbindung von Form und Materie.

Da nun eine aktive Synthesis auf absolute Einheit der beiden Elemente ausgeht, die sie verbindet, die Grundgesetzlichkeit des Objektbegriffs diese Elemente aber immer getrennt läßt, kommt die synthetische Tätigkeit des Subjekts an keinem Punkte zur Ruhe, der Gegenstand der Erkenntnis ist für das Subjekt eine unendliche Aufgabe. Wäre die Erkenntnis Erkenntnis eines Absoluten, in welchem sich Form und Materie völlig durchdringen, dann käme dem Subjekt nicht die ausschlaggebende Rolle der Synthesis im Erkennen zu, dann wäre der Gegenstand nicht das Problem, an dem es zu arbeiten hat. Dann könnte es höchstens eine abbildende Funktion besitzen, wie sie ihm die naive und metaphysische Erkenntnislehre auch zuweist. Aber ebenso wäre — das ist das andere Gesicht des Kopernikanismus, welches die Marburger Schule immer hinter dem Kampfe gegen jede Abbildtheorie verschwinden läßt — die Aufgabe für das Subjekt vernichtet, wenn dieses durch eine absolute Spontaneität den Gegenstand schüfe und damit das Ziel seiner Aufgabe von vornherein erreichen würde. Die Hegelsche Philosophie zeigt es ja deutlich, daß ein Spinozismus des absoluten Objekts und ein »emanatistischer« Subjektivismus wohl zu vereinen sind. Die absolute Einheit von Form und Inhalt wird zum absoluten Geist, der sie erkennt, in dem er sich selbst in der Erkenntnis schafft: beide Tendenzen begegnen sich eben in der Aufhebung der »schlechten Unendlichkeit«,

der unendlichen unvollendbaren Aufgabe. Sowohl wenn das Objekt als wenn das Subjekt aus dem Rahmen der Korrelation heraustritt, wird der Aufgabencharakter des Erkennens beseitigt.

Die eigentümliche Zwischenstellung zwischen Kant und Hegel charakterisiert die Marburger Schule auch bei dieser Frage. Zunächst scheint sie allerdings gerade den kritischen Begriff des Problems zum Angelpunkt der Erkenntnis zu machen, in ihrem »genetischen« Erkenntnisbegriffe dem »statischen« gegenüber alle Erkenntnis in den Prozeß zu verwandeln, in welchem das erkennende Subjekt seine Aufgabe erfüllt. Aber wiederum ist in diesem »Problematismus« (wie Sesemann sehr treffend die Marburger Erkenntniskritik bezeichnet) ein Einschlag mitgedacht, welcher den ursprünglichen Sinn des Gedankens von innen heraus umgestaltet und auch im Begriffe der unendlichen Aufgabe zu einer dialektischen Krisis führt. Das Subjekt erhält ja in der Marburger Schule seine Stelle nicht erst dort, wo es sich um das eigentliche Erkennen handelt; schon die logische Form ist bei ihnen subjektiviert worden. Da ein transzendentales Subjekt den Gegenstand allererst möglich macht, muß das erkennende Subjekt in dem engeren Sinne der Korrelation zum Gegenstand ebenfalls bei dieser den Primat erhalten. Das erkenntnistheoretische Subjekt ist mit anderen Worten in der Marburger Schule nur ein Sonderfall, eine Spezifikation des transzendentalen Bewußtseins überhaupt, es tritt nicht an einer ganz bestimmten Stelle der Philosophie in einer ganz bestimmten Funktion erst auf, sondern ist in allen ihren Bezirken zentral, und es übt nur in verschiedener Gestalt in den verschiedenen Gebieten seine Souveränität aus. Daher kann das erkenntnistheoretische Subjekt nicht die bloße Verbindung von Form und Materie zum Gegenstande anerkennend vollziehen; es geht ja selbst schon eine ursprünglichere Verbindung mit der Materie durch jene Subjektivierung des Formbegriffs ein; es war ja das Subjekt, welches als setzendes Denken die Materie erzeugte. Entsprechend der halbdialektischen Fassung des Formproblems kommt es durch diese Fassung zu einem Widerstreite zwischen kritischen und dialektischen Tendenzen im Begriffe der unendlichen Aufgabe. Für eine nicht-subjektivistische Betrachtungweise ist die unendliche Aufgabe *ein Reflex des objektiven Bestands im Subjekt*; das erkenntnistheoretische Subjekt der Marburger Schule aber partizipiert an der Souveränität des transzendentalen Bewußtseins überhaupt, so ist auch das Problem, die unendliche Aufgabe des Erkennens seine *ureigenste Setzung*. Soll aber dann der Charakter einer Aufgabe im Probleme noch gewahrt und dieses vom frei geschaffenen Phantasiegebilde geschieden sein, so kann es nur eine vom Subjekte

sich selbst gestellte Aufgabe sein. In der Tat wird das Problem als der Vorwurf, der »Gegenwurf« bestimmt, den sich das Subjekt selber macht und bearbeitet.

Diese Bestimmung führt zu einer merkwürdigen Konsequenz für den Begriff der unendlichen Aufgabe. Gerade die Trennung von Form und Materie in der Verbindung war es, welche die zu vollziehende Verbindung für das erkennende Subjekt zur unendlichen Aufgabe machte. Die Selbständigkeit der Materie war der Exponent der Gegenstandsproblematik; die Kategorie der Gegebenheit garantiert die Wesentlichkeit, die Unwegdenkbarkeit des Aufgegebenen für das Erkennen. In der Marburger Schule ist diese Gegebenheit, wenn nicht aufgehoben, so doch subjektivistisch entwertet. Ganz die entsprechende Entwertung erfährt die Objektsfunktion im Begriffe des Problems. Genau in demselben Ausmaß wie das transzendentale Subjekt die Materie der Erkenntnis, so erzeugt das erkenntnistheoretische oder besser noch das transzendentale Subjekt selbst unter dem Attribute des Erkennens, das Problem, den Gegenstand der Erkenntnis. Der Gegenstand ist Setzung des Subjekts, er ist ein »Produkt der Methode«. Die unendliche Aufgabe aber war nur in dem Sinne der reinste Ausdruck der Unabgeschlossenheit und Wissenschaftsnähe des kritischen Philosophierens, als sie eben als Reflex des Objekts im Subjekt, als Mittel betrachtet wird, durch das sich das erkenntnistheoretische Subjekt des Gegenstandes bemächtigt, als der Weg, auf dem es ihn sucht. Durch das Uebermächtigwerden des Subjekts wird nun dieser Reflex des Objektes im Subjekte selbst zu einer wesentlichen Eigenschaft des Objekts. Der Weg wird Selbstzweck, genügt sich selbst, bedarf überhaupt keines Zieles mehr [1]). Ueberall in der Philosophie, wo jedes einzelne Moment so funktional mit der Allheit der anderen verwoben ist, verliert es durch Unterstreichung und Isolation seinen eigenen Sinn, der doch gerade besonders erhöht werden sollte. So wird auch gerade die kritische Subjektivität im Begriffe der unendlichen Aufgabe durch die Vorzugsstellung des Subjekts beeinträchtigt. Denn nur zwei Möglichkeiten gibt es, wenn der Gegenstand der Erkenntnis ganz in den Erkenntnisprozeß aufgelöst wird, statt als eine ideale Norm diesen zu fordern und zu leiten. Entweder eine völlige Relativierung

1) Wohl ist es möglich auch in der Erkenntnistheorie den Grundsatz anzuwenden: »Die Bewegung ist alles, das Ziel ist nichts«. Aber in diesem Satze ist doch vorausgesetzt, daß es ein Ziel gibt, wenn auch sein Wert nur in dem Antriebe zu finden ist, den es uns vermittelt. Wird das Ziel ganz in die Bewegung aufgelöst, so wird man Relativist oder muß die Bewegung selbst in das Ziel verlegen, das Subjektive zum Objektiven machen.

des Objektbegriffs, der Gegenstand wird zum »Abbilde« der Erkenntnis und ihrer relativen Haltepunkte. Auch Ansätze zu einem solchen Relativismus, ja zu eines Art transzendentalen Pragmatismus, in welchem Objektivität lediglich zum Ausdruck des für das erkennende Subjekt methodisch Förderlichen wird, sind (besonders in der positivistischen Akzentuierung dieser Philosophie bei Cassirer) vorhanden. Oder aber: der Erkenntnisprozeß selbst wird Objekt. Das Subjekt, welches das Objekt ganz in sich verschmilzt, setzt sich mit all seinen Bestimmungen an dessen Stelle. Seine fundamentale Bestimmung aber war sein unendliches Streben. Diese unendliche Bewegung wird nun von ihm in das Objekt übertragen; aus der »schlechten Unendlichkeit« muß so eine objektive »gute Unendlichkeit« werden. Nicht der Gegenstand spiegelt sich nunmehr in der unendlichen Aufgabe, sondern die unendliche Aufgabe reflektiert sich im Gegenstande; sie bedeutet nicht mehr die Endlosigkeit des Erkenntnisweges, sondern die unendliche Selbstentwicklung des Erkennens, in welcher Subjekt und Objekt miteinander verschmolzen, entstehen.

Die Bewegung wird so zu der ewigen Bewegtheit eines unendlichen Gegenstandes, das Werden der Erkenntnis wird zum Sein, und somit der Gegenstand der Erkenntnis ein Werden als Sein, eine Ruhelage der unendlichen Bewegung. Sehr charakteristisch für diesen Tatbestand ist Natorps Bezeichnung des Erkennens und seines Gegenstandes als ein Geschehen, ein Fieri. Fieri ist ja nicht das Passivum zum aktivischen Facere, zum Tun, sondern eine Form, die dem griechischen Medium entspricht; Fieri ist das subjektive Tun — losgelöst vom Subjekt, objektiv gedacht, zu einem selbständigen Sich-Herstellen (se faire) geworden. Der Gegenstand wäre »Passivum« (etwas bloß Leidendes), ein Geschaffenwerden in der relativistischen Möglichkeit des transzendentalen Subjektivismus. Er wird zum »Medium«, zum sichselbstherstellenden Geschehen, zur unendlichen Selbstentwickelung in der absolutistisch-dialektischen Konsequenz, in der sich die Aktivität des Subjekts aus sich heraustretend, zu etwas Objektivem kristallisiert [1]). Denn nur dialektisch ist die Bewegung zugleich als ruhendes Erkenntnisziel, nur in dem unendlichen Kreislauf eines Systems ist die »gute« Unendlichkeit positiv zu denken. So ist die unendliche Aufgabe, die ursprünglich der Ausdruck der Unabschließ-

1) Folgende Stelle aus Natorps »Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften« möge zum Beleg dienen: »Erkennen möchte man doch was ist. Werden aber meint man, sei bloß subjektiv. Uns wird es, an sich aber ist es . . . Doch braucht man sich auf diese subjektivistische oder subjektivistisch scheinende Ansicht überhaupt nicht zurückdrängen zu lassen. Vielmehr das Werden — ist, der Gang — besteht, die Entwicklung ins Unendliche findet statt, so objektiv (!) wie nichts anderes.«

barkeit des Erkennens war, zu dem sich unendlich aus sich selbst entwickelnden und in sich zurückkehrenden Prozeß geworden und dient somit der abgeschlossenen Totalität eines Systems. Die unendliche Linie ist in den Kreis übergegangen. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn der Begriff der unendlichen Aufgabe in der Marburger Schule bald im Dienste kritizistischer und relativistischer, bald im Sinne dialektischer und absolutistischer Tendenzen verwendet wird.

IV. Das Bewußtsein und sein Inhalt.

Bei der Beherrschung der Philosophie durch das Bewußtsein überhaupt, welches in verschiedenen Strahlen gebrochen, ihr ganzes Gebiet durchleuchtet, muß zuletzt auch das »psychologische« Ich, besser das erlebende Bewußtsein in diesen Lichtkreis mit hinein bezogen werden. Die Psychologie wird in der Marburger Schule im System der Philosophie abgehandelt, eine philosophische Psychologie soll das System abschließen und krönen. Die empirische Psychologie soll durch diese »Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode« nicht angetastet werden; aber jene trägt nichts bei zum Problem des Subjekts; sie ist eine objektivierende Wissenschaft, welche die Inhalte des Bewußtseins beschreibt, sie als Gegenstände in der Zeit nebeneinander reiht. Die philosophische Psychologie hat es dagegen mit der Subjektivität schlechthin zu tun; sie steht an demselben Platze, den auch die Phänomenologie für sich in Anspruch nimmt, als ein Wissen um das Immanente, ursprünglich Erlebte, um das »Bewußtsein-von« und seine »Tendenzen«; wie diese will sie das Erlebnis in seiner transzendentalen Funktion als ein Zeitloses ergreifen.

Eine solche Betrachtungsweise aber drängt sich angesichts des Tatbestandes des Bewußtseins auf. Im realen Erleben sind drei Elemente nach Natorps Analyse zu trennen: ein etwas, welches bewußt wird, das Ich, welchem dieses etwas bewußt wird und die Beziehung zwischen beiden Faktoren, die Bewußtheit. Die Stellung der beiden Glieder in dieser Bewußtseinsrelation ist unvertauschbar und unumkehrbar; niemals geht das erlebende Ich selbst in das Erlebte ein, kann niemals zum Inhalt werden, welcher bewußt ist. Es ist nur der gemeinsame Bezugspunkt aller Bewußtseinsinhalte, niemals selbst ein einzelner Inhalt. Da die empirische Psychologie sich nur mit den objektiv feststellbaren Bewußtseinsinhalten beschäftigen kann und muß, so ist sie nicht unmittelbar auf das erlebende Ich schlechthin gerichtet; sie kann dieses immer nur an den Inhalten, die sich auf das Ich beziehen und auf welche das Ich intendiert zur Darstellung bringen, nur durch diese symbolisieren.

Welches Interesse aber haben wir denn uns dieses Ichs erkennend zu bemächtigen, wenn wir uns doch seiner nie bewußt werden, wenn wir dieses Ich selbst nie — erleben? Was führt uns zu dem Bestreben, dieser stummen »Psyche den Logos zu geben«? Es ist ein Interesse des Logos selbst, ein logisches, kein psychologisches, ein echt philosophisches Motiv, das uns dazu antreibt. In diesem Ich, welches den Urgrund der Erlebnisse bildet, welches nicht selber erlebt wird, weil es l e b t, müssen wir den eigentlichen Gegenspieler des Logos sehen; dieser ist das Leben selbst in seiner durch keine Trennungen in Erlebnisinhalte getrübten schlechthinnigen Unmittelbarkeit. Das letzte Subjektive, zu dem wir in der Philosophie gelangen, ist das Leben, wie das erste Subjektive für die Marburger Schule der Logos war; das Absolute und das Unmittelbare bilden die äußersten Enden der Philosophie. Beide sind für die Marburger Schule Bewußtsein. Nur daß im Bewußtsein überhaupt, im transzendentalen Subjekt die Einheit des Bewußtseins zum reinen Ausdruck gelangt ist, in der Subjektivität des erlebenden Ich die pure Mannigfaltigkeit, welche untrennbar zur Einheit gehört: denn Bewußtsein bedeutet ja Einheit in der Mannigfaltigkeit[1]).

Wie aber ist die Erkenntnis des Unmittelbaren, wie ist philosophische Psychologie möglich? Zwei Wege bieten sich hier zur Lösung des Dilemma, welches sich in der Erkenntnis eines Subjektiven verbirgt, an. Zwei Arten von Erkenntnis sind außer der wissenschaftlichen objektiven Erkenntnis denkbar: die absolute Erkenntnis und das unmittelbare Wissen.

Die absolute Erkenntnis H e g e l s ist ja in der Tat eine subjektiv-objektive, eine Erkenntnis, in welcher die Unmittelbarkeit des Subjektiven (in Hegels Terminologie heißt es allerdings das Substantielle im Gegensatze zu dem »für sich« des Vermittelnden, welches ihm leere Subjektivität ist) und die Vermittelung des Objektiven als Momente erhalten bleiben. Sie ist zugleich begriffliche Erkenntnis, damit hat auch sie das unmittelbare Leben verlassen und der vermittelnden Sphäre der Trennungen genügt; indem sie aber auch über das objektive Erkennen zum Ueberobjektiven, Absoluten hinausgeht, hebt sie mit dem Objektiven auch das Unmittelbare im Absoluten auf. Das Absolute ist das s i c h s e l b s t V e r m i t t e l n d e, subjektive Objektivität, vermittelte Unmittelbarkeit. An die K o n k r e t h e i t des Hegelianismus denkt auch Natorp, wenn er in einem allseitigen Bezug-

1) Obige Ausführungen knüpfen durchweg an Natorps »Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode« an und die außerordentlich klärende Ergänzung, die er diesem Buche in dem kürzlich erschienenen Logosaufsatz »Philosophie und Psychologie« gegeben hat. (Bd. IV, Heft 2. S. 176 ff.)

system die Erkenntnis des Subjektiven ausgeführt denkt. Nur auf dieser Stufe gilt ihm die Erkenntnis des »vollbewußten Erlebens« als die »gehaltvollste urlebendigste allergewisseste Erkenntnis«: denn nur in einem vollen Bewußtsein, in welchem sich Einheit und Mannigfaltigkeit durchdringen (er selbst nennt es schon ein Ueberbewußtsein), wäre sie wirklich zu leisten.

Aber eine solche absolute Erkenntnis bleibt für den Kritizismus Natorps ein unerreichbares Erkenntnisideal, eine ewige Aufgabe. Der Weg zu diesem Absoluten hin, der immer in den vermittelnden Trennungen und Relationsverbindungen wissenschaftlicher, relativer Erkenntnis verläuft, nie aus ihnen herausführt, hilft uns nichts für das Unmittelbare. Ist er ja im Gegenteil dessen Negation, selbst in einer Dialektik seine Antithesis. Um den Strom des Lebens aufzunehmen, brauchen wir das Meer des Absoluten; die Brücken über diesen Strom lassen ihn unter sich. Wie Hegel aber die intellektuelle Anschauung, so lehnt auch Natorp Bergsons Intuition, die unmittelbare Erkenntnis des Unmittelbaren, die Erkenntnis, die mit dem Strome des Lebens selbst schwimmen will, wegen ihrer problematischen Nähe zur Mystik ab. Den Ausweg, den Husserls Phänomenologie durch eine zugleich unmittelbare und absolute Wesenserkenntnis hier zu geben sucht, weist er als einen statischen Platonismus von sich.

Trotz dieser für den Transzendental-Logiker trüben Aussichten zu einer Einverleibung des Lebens in die Philosophie sucht Natorp auch hier den Rahmen der Transzendentalphilosophie zu erweitern, ohne ihn zu sprengen. Die objektivierende Methodik der Philosophie und Wissenschaft soll gewahrt bleiben, die Methode der Konstruktion. An Stelle der unerreichbaren Konstruktion des Unmittelbaren im Absoluten aber soll seine Rekonstruktion treten. Rekonstruktive Psychologie, die das von der objektivierenden Wissenschaft und Philosophie »ausgeleerte« Leben wieder aufbaut, soll den Ersatz bieten für den Intuitivismus und die Dialektik. Die kritische Philosophie stellt den »Aufstieg« vom Mannigfaltigen zur Einheit dar, die rekonstruktive Psychologie tritt dieser objektivierenden Philosophie als »Abstieg« zur Seite. Nur um einen Richtungsunterschied soll es sich jetzt in der objektivierenden und subjektivierenden Methode handeln, ja diese beiden Richtungen sollen einander fordern wie das + und — in der Algebra.

Das Unmittelbare des Lebens war um seines Auftretens im erlebenden Bewußtsein willen als das Subjektive schlechthin gekennzeichnet worden. Die absolute Subjektivität, die den Gegenwert des Objektiven darstellt, muß aufs schärfste geschieden werden von dem erkenntnistheoretischen zum Ob-

jekte korrelativen Subjekt. Wohl kann es auch in der Sphäre des erkenntnistheoretischen Subjekts einen Rückgang vom Objektiven zum Subjektiven geben. Jede noch nicht mit dem Inhalt verbundene Form, jeder noch nicht in die Form eingegangene oder von ihr wieder gelöste Inhalt kann als dem Subjekt zugehörig betrachtet werden. Jede Erkenntnisstufe ist subjektiv im Vergleich mit der höheren, in welcher das Subjekt erst die wirkliche Verbindung von Form und Materie herstellt oder enger gestaltet. Und so ist es wohl möglich, zu bestimmten Erkenntniszwecken auch einmal einen Rückgang zur niederen Erkenntnisstufe, zum Subjektiven vorzunehmen. Keinen Rückgang aber gibt es von der Objektivität der Wissenschaft zu der absoluten Subjektivität des unmittelbaren Lebens[1]). Denn in diesem handelt es sich nicht um eine vorläufige Stufe der Erkenntnis gegenüber der zu ihr relativen höheren Erkenntnisstufe; es steht in einem schroffen Bruche der objektivierenden Wissenschaft gegenüber. Man gelangt zum objektiven Erkennen nur, wenn man sich in Form eines Bruches vom Unmittelbaren prinzipiell abscheidet und zu den Spaltungen Subjekt-Objekt, Form-Materie übergeht. Der Weg aber, auf dem wir hier vorwärtsschreiten, kann nicht selbst wieder zur Rückkehr ins Unmittelbare benutzt werden: Dieses ist durch eine Kluft von ihm getrennt, die wir wieder zurückspringen müßten, wie wir sie anfänglich nach vorwärts übersprungen haben. Rekonstruktion aber will eine Rückkehr auf diesem Wege selbst sein. Nicht einmal in ihrem allmählichen Abbau werden die Methoden der Wissenschaft fähig, das ihnen ganz heterogene unmittelbare Leben zu erfassen. Nur innerhalb der objektiven Erkenntnis kann es bestimmte Stadien des Abstieges geben, kann überhaupt von Auf- und Abstieg geredet werden. Denn diese erfordern ja kontinuierliche »Stufen«. Man gelangt bei diesem Abstieg allenfalls zu der untersten Erkenntnisstufe zurück, zu den infimae objektivationes; das Unmittelbare aber ist der Strom, der die Stufen bespült, die vielleicht tief in ihn hinabführen, niemals aber ist er selbst eine dem Abstieg Halt bietende Stufe. Natorps rekonstruktive Psychologie kann nur zum Mannigfaltigen der Einheit, nie zum absolut Mannigfaltigen, nur zu der Form Inhalt zurückführen, nie den Inhalt des Inhalts erreichen. Dann aber ist das Geschäft der Penelope, welche nachts das Gewand wieder zerreißt, das sie am Tage gesponnen, weder eine fruchtbare Aufgabe für Wissenschaft und Phi-

---

1) Hier bleibt Bergsons Behauptung in Kraft, daß es wohl einen Weg von Intuition zu Analyse, aber keine Möglichkeit gibt, von der Analyse wieder zur Intuition zurückzugelangen.

losophie, noch umfassend genug für eine Erkenntnis des unmittelbaren Lebens.

Von diesem Punkte aus fällt ein helles Licht auf die gesamte Struktur dieses Systems der Philosophie, insbesondere können wir von hier aus die drei Sphären, die wir durchlaufen haben, als ein Ganzes übersehen. Der eine charakteristische Zug ist die dialektische Wendung des Kritizismus. Der Rückgang vom Objektiven zur Subjektivität ist im Grunde ein Rückgängigmachen der logischen Grundlage der kritischen Philosophie. Natorps Bezeichnung der Marburger Philosophie als »korrelativer Monismus« ist ein außerordentlich glücklich gewählter Name. Korrelation ist und bleibt Zweiheit; in der Marburger Schule aber soll sie sich mit einem philosophischen Monismus verbinden[1]). — Der zweite vielleicht noch wichtigere Grundzug der Marburger Schule enthüllt sich hier als der Aufbau des Systems der Philosophie in einem kontinuierlichen Stufengange, die Anordnung ihrer Gebiete als ein stetiges Uebergehen vom Einen zum Andern nach Analogie einer Reihe. In dieser auf- und absteigenden Reihe ordnen sich für die Marburger Schule im wesentlichen Leben, Wissenschaft und Philosophie zueinander. Aus der Unmittelbarkeit gelangen wir ohne Bruch in das Bereich der abstraktiven Spaltungen und von ihm aus im stetigen Fortgange zur Philosophie, welche die Konstruktionsarbeit der Wissenschaft in Richtung auf das Ganze der Erfahrung fortsetzt. Die positive Wissenschaft ist der Durchgang, der Philosophie und Leben miteinander verbindet. Diese Zwischenschaltung der Wissenschaft macht also letzten Endes dieses System der Philosophie erst möglich. Hier stoßen wir auf das zentralste Motiv des Marburger Philosophierens; hinter der Einheit des Subjekts, welche die Kontinuität des Ueberganges sichert, arbeitet der Methodologismus der Marburger Schule. So ist dieses System beherrscht vom Gedanken der positiven Wissenschaft; es ist ihr Absolutwerden, ihr Vordringen in das Unmittelbare und das Absolute, in das Leben und die Philosophie, welches zu dem dialektischen Einschlag der transzendentalen Logik führt. Ihre Mittelstellung zwischen Philosophie und Leben verwandelt sich in ein Zentrum, in welchem sich Philosophie und Leben schneiden müssen. So ist diese Philosophie letzten Endes ein System, in welchem die positive Wissenschaft, besonders die mathematische Naturwissenschaft das erste und letzte Wort zu sprechen hat. Geht sie

1) In die tiefsten Motive eines philosophischen Monismus hat Kroner (Zur Kritik des philosophischen Monismus; Logos, 3. Jahrgang, Heft 2) einen bedeutsamen Einblick gewährt.

einmal von Kant auf Hegel vorwärts, so geht sie in derselben Bewegung gleichzeitig von Kant auf Leibniz zurück.

Denn kritizistisch ist eine solche Durchdringung der Philosophie und der positiven Wissenschaft gerade nicht. Der kritischen Philosophie entspricht vielmehr der scharfe Schnitt zwischen Philosophie und Leben auf der einen, zwischen Philosophie und Wissenschaft auf der anderen Seite. Sie ist durch und durch Dualismus. Die Einheit von Philosophie und Wissenschaft führt zum Rationalismus, die durch diese Einheit vermittelte Näherung der Philosophie und des Lebens zur Dialektik.

Auch historisch lassen sich in der Marburger Schule bereits die direkte Aufnahme Hegelscher und Aristotelischer Motive aufweisen [1]). Dies ist für eine Schule, deren Programm ein durch Plato vertiefter Kant ist, keine Bereicherung, sondern eher eine immanente Krisis. Trotz dessen oder vielleicht gerade um der Gärung der in ihr angelegten Gedankenmotive willen, bleibt ihr die philosophiehistorische Bedeutung: sie hat auf dem Boden des Kantianismus von neuem den harten Kampf um ein System der Philosophie gewagt.

---

1) Die Beziehung zu Hegel ausdrücklich herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst Nicolai Hartmanns. (Vgl. besonders »Systematische Methode«, Logos, Jhg. 3, Heft 2.)

Notizen.

Dr. Georges Chatterton-Hill, Privatdozent d. Soziologie a. d. Universität Genf. Individuum und Staat. Untersuchungen über die Grundlage der Kultur. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913, XVII u. 207 S.

Was ist Kultur? Worin liegt der kulturelle Fortschritt? Die gewöhnliche Antwort auf diese Frage liegt in dem Hinweis auf äußere Dinge: Blüte der Technik, Höhe der wissenschaftlichen Errungenschaften, politische und militärische Macht, Reichtum an Gütern, körperliche Tüchtigkeit der Bevölkerung. Chatterton lehnt diese Antwort ab. Sie weise uns nur einzelne Indizien des Kulturzustandes, nicht aber diesen selbst und seine Ursachen aus. Die Kultur könne vielmehr nur dann richtig erfaßt werden, wenn wir das Verhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft, zwischen Individuum und dem Ganzen betrachten. Die Geschichte und Beobachtung primitiver Volksgemeinschaften zeigen uns, daß auf den niederen Kulturstufen der einzelne rücksichtslos dem Wohl und Gedeihen des Ganzen geopfert wird, daß er kein individuelles Denken, keine selbständigen von der Gemeinschaft unabhängigen Ziele seines Handelns hat. Diese vollkommene Unterwerfung des Individuums unter die Gesellschaft bleibt aber nicht dauernd. Die Entwicklung und der Fortschritt zeigen uns eine im Laufe der Jahrhunderte stets größer werdende Freiheit des Individuums, aber immer innerhalb der Grenzen eines Zwanges, den die Gesellschaft ausübt. Einen Höhepunkt in der Anerkennung jedes Menschen brachte das Christentum, das dem Menschen Würde gibt, ihn als Persönlichkeit anerkennt — aber stets innerhalb von Grenzen, die ihm durch sittliche Pflichten auferlegt werden. Dieser Zustand war und ist für das Leben der Menschen unentbehrlich, da er nur innerhalb der Gesellschaft leben kann und diese vor allem erhalten werden muß. Aber die Allmacht der Kollektivität muß gebrochen werden, sonst ist keine Erhebung des Menschen, keine Entwicklung der Energie und kein persönliches Verantwortlichkeitsgefühl möglich. Das ist der tatsächliche Gang der Entwicklung: Emanzipation des Individuums von der Gewalt der Kollektivvorstellung. Dadurch ist erst dem selbständigen Denken, der Differenzierung der Funktionen der einzelnen und der Struktur des gesellschaftlichen Lebens Raum gegeben. Dadurch wird zugleich die soziale Tätigkeit und die soziale Kraft gesteigert. So lange dies der Fall ist, Fortschritt der Individuen und Fortschritt der Gesamtheit übereinstimmen, ist der Kulturzustand entsprechend

der Zeit ein hoher. Dieser Ausgleich zwischen individuellen und sozialen Interessen gibt uns den Maßstab für die Kultur. Dieser Begriff des Fortschritts ist aber in Wirklichkeit von großer Kompliziertheit, denn ein wirklicher Fortschritt ist nur vorhanden, wenn ein soziales Aggregat in bezug auf seine biologischen Grundlagen, auf seine innere Festigkeit, auf seine wirtschaftlichen, künstlerischen, intellektuellen, sittlichen, rechtlichen und politischen Tätigkeiten fortschreitet. Fortschritt oder Rückgang haben daher zwei Grundlagen: biologische und soziale.

Eine Gesellschaft ist nicht ausschließlich eine organische, sondern zugleich eine superorganische Bildung, da die sozialen Erscheinungen sich nur soweit sie biologische Grundlagen haben, organisch erklären lassen. Die Gesellschaft folgt daher den allgemeinen Gesetzen organischen, wie den besonderen Gesetzen des superorganischen Lebens. In ersterer Hinsicht hat sie vier Grundbedingungen: Ueberschuß der Individuen, also unverhältnismäßige Reproduktivität, daher: Kampf um die Existenz, da Raum und Nahrung begrenzt sind. Dies führt zur Ausschaltung minderwertiger, schwächerer Elemente, zur Auslese. Das Maß, in dem dies geschieht, ist von Bedeutung auch für die Zukunft durch die Vererbung. Eine besondere Rolle spielt dabei der Krieg. Er führt zu einer ungünstigen Auslese, indem gerade die biologisch Wertvollsten früher Vernichtung durch ihn ausgesetzt sind.

Auf dieser Grundlage geht die Gesellschaftsentwicklung vor sich: »..Die ganze Entwicklung der Gesellschaft, von dem primitiven Stamm bis zur heutigen Kulturnation, ... eine durch unzählige Jahrhunderte sich erstreckende Entwicklung, ist nichts als die Geschichte eines Streites, dessen Anfänge in den allerersten Aggregaten menschlichen Wesens zu suchen sind, dessen Ende nicht vorauszusehen ist, weil er eben kein Ende haben kann, solange es eine Gesellschaft von Menschen gibt: »eines Streites zwischen der Gesellschaft und dem Individuum, zwischen der Kollektivität und dem Menschen« (S. 31). »Der Kulturausgleich (die Grenzen zwischen den Rechten der Individuen und jenen der Gesellschaft) ist kein Sein, sondern ein Werden.« In dieser Entwicklung spielt die Wirtschaft eine entscheidende Rolle. Nur wenn die wirtschaftliche Lage so ist, daß sie »Zeit« läßt, sich mit andern Dingen als der mühevollen Arbeit abzugeben, ist eine geistige und im großen und ganzen auch eine sittliche Erhebung der Menschen möglich. »Erst wenn der Existenzkampf abgenommen hat, gelangt der Mensch zu dem Bewußtsein seiner Persönlichkeit, zu dem Bewußtsein seines Wertes« (S. 35). Der Reichtum erscheint nun dem Menschen fast ausschließlich als Quelle seiner individuellen Genüsse und er wird ihm zum Mittel, seinen Willen zur Macht realisieren zu können. Mit der wirtschaftlichen Erleichterung und dem Wachsen der freien geistigen Tätigkeit der Individuen wächst auch die Wissenschaft. Im Mittelalter traten Philosophie und Wissenschaft in den Dienst der Kirche, vom 14. Jahrhundert an in den Dienst der militärischen Macht, vom 18. Jahrhundert an werden sie vor

allem in den Dienst der Güterproduktion gestellt. In Verbindung mit der immer mehr sich ausbreitenden Verschiebung in dem Verhältnisse der Individuen zur Gesellschaft wächst die Bildung und der individuelle Reichtum. Das 19. Jahrhundert, das Jahrhundert des siegenden Individualismus, zeigt uns die größte Reichtumssteigerung und Reichtumsverbreitung, eine allgemeine Verwirtschaftlichung der Gesellschaft.

In dem dadurch herbeigeführten Zustande, der den einzelnen, das Individuum zum Ausgangspunkt und Endziel hat, liegt eine große Gefahr für die Gesellschaft. Nun ist der »befähigste« Mensch nicht der, dessen biologische oder soziale Eigenschaften am meisten entwickelt sind, sondern jener, der es am besten versteht, seine eigenen individuellen Interessen zu wecken und zu finden. »Der starke Mensch in unserer heutigen Kulturorganisation ist der vollständige Egoist.« Jeder für sich — wenn diese Devise auch noch die weitere Entwicklung der Gesellschaft beherrscht, dann müssen auch wir das Schicksal des Niedergangs der großartigen Zivilisation Griechenlands und Roms teilen. Darum ist die Frage wichtig, auf welche Art die der Gesamtheit notwendige Solidarität durch den Kulturausgleich gesichert werden kann. Wie kann die individuelle Freiheit in diesem Ausgleich erhalten und doch durch Schranken verhindert werden, die Solidarität zu zerstören? Die mächtigste Gegenkraft liegt in der Religion. Sie erhält die Integration der sozialen Gruppen, ohne welche die Gesellschaft nicht bestehen kann, während der Individualismus zwar die Persönlichkeit des einzelnen fördert, aber Reichtum des Einzelnen und Rationalismus an die Stelle der Solidarität setzt. Geschichte und Beobachtung zeigen uns, daß kein Volk ohne Religion bestanden hat und daß auf den primitiven Kulturstufen das ganze Denken des Individuums von Glauben und Aberglauben beherrscht ist. Hier wie überall liegt der religiöse Glaube außerhalb der Logik, jenseits der Erfahrung. Immer liegt in ihm ein Dogma, eine synthetische Wahrheit, welche wissenschaftlicher Kritik notwendig entzogen ist. Der Ursprung der Religion liegt daher auch nicht im Individuum — wenn auch große Individuen dem gegebenen Glauben neue Formen und Inhalt gegeben haben — sondern in der Gesellschaft. Und die Vergesellschaftung, die Synthese, die alle Elemente biologischer und psychologischer Natur im sozialen Körper zu einer höheren Einheit sui generis koordiniert, ist religiöser Natur. Dies lehrt uns die Beobachtung der Vorherrschaft der Religion als vereinigendes Element durch die Jahrhunderte hindurch. Der Charakter der Religion ist allerdings nicht zu allen Zeiten gleich. Das religiöse Phänomen ist auf primitiven Kulturstufen mechanischer und materialistischer Natur, erst bei wachsendem Denken und Verselbständigen der Individuen gelangt es zu höheren Vorstellungen ethischer Natur. Hierauf wirkt auch der Rationalismus ein, den die Religion bei fortgeschrittenerem wissenschaftlichem Denken nur durch eine höhere sittliche Weltanschauung überwinden kann. Dadurch gelangt sie erst zur geistigen Macht über die Menschen und zur Ueberwindung des Rationalismus. Sie hat die Menschen diszipliniert, indem sie ihnen den Begriff der Pflicht gegen das

Ich und gegen die Gesellschaft zum Bewußtsein gebracht hat. Sie wird dadurch ein absolutes Element, während die Wissenschaft ein relatives bleibt. Während der Individualismus sich von der Gesellschaft trennt und sie — ohne Religion — nur durch äußere Notwendigkeiten erhält, steht sie über Individuum und Gesellschaft. Die Interessen des Einzelnen und die Interessen des Ganzen sind oft grundverschieden und eine Harmonie derselben ist nur durch die Aufopferung individueller Interessen zu erzielen. Der Rationalismus kann einen echten Ausgleich nicht zustande bringen. Er hat seine Verdienste für die Entwicklung der Individuen und für die Verbesserung in den Bedingungen der Vergesellschaftung, aber ungehemmt führt er zur Anarchie. Durch die Gegenkraft der Integration der Gesellschaft auf Grund von irrationalen Kräften wird erst der Kulturausgleich vollzogen und der aktive Kampf zum passiven Zustand geführt.

Neben der Religion ist die Tradition ein entscheidender Kulturwert. Die Gesellschaft ist ein Produkt der Entwicklung, keine künstliche oder willkürliche Schöpfung. Darum ist eine lebendige Kraft in ihr immer durch die Vergangenheit gegeben. »Wie bei jedem organischen Wesen wird auch das Schicksal eines sozialen Aggregates durch Vererbung bestimmt, die Zukunft einer jeden Gesellschaft an die Vergangenheit geschmiedet.« Ihr Eigenwert ist durch die Vergangenheit zu erklären. Die Traditionswerte sind hier von derselben Bedeutung wie die biologischen Werte. Zu den ältesten Traditionswerten gehört die Religion. Aber auch außerhalb dieser bilden sich in der Gesellschaft durch innere Differenzierungen Spezialisierungen verschiedener Tätigkeiten, die besondere Fähigkeiten verlangen, Ueber- und Unterordnungen in den Kreisen der Einzelnen hervorrufen, soziale Klassen mit Wert für die Gesellschaft schaffen. Dieser soziale Wert, den die eine und andere Gruppe in der Gesellschaft für diese haben, geht aus ihren Funktionen hervor und wird in der Entwicklung übertragen. Es ist eine sittliche Wertvorstellung. Durch das Bestehen solcher Traditionen wird der Gesellschaft eine Quelle zur Verfügung gestellt, aus der sie Zähigkeit im Kampfe, Ausdauer in schweren Zeiten, Kraft zur Ueberwindung aller Hindernisse im Wege der Entwicklung schöpft. Diesen vererbten sittlichen Werturteilen, die zu dem Bewußtsein des Zusammengehörens aller in der Gesellschaft führen, entspricht ein Gefühl der Hingebung an diese Gesamtheit, welche die Stütze und der Halt des Einzelnen wird, jene soziale Empfindung, die man als Patriotismus bezeichnet. Es geht aus dem Bewußtsein hervor, daß der Einzelne nicht außerhalb des Ganzen leben kann, daß ohne Disziplin d. h. Unterwerfung des Einzelnen unter das Ganze die Gesellschaft nicht bestehen kann. Solche Scheidungen von Berufsgruppen werden immer auf Ungleichheit beruhen und Ungleichheiten in der sozialen Stellung herbeiführen. Das entspricht dem langsamen Werden alles natürlichen Seins, dem auch die Gesellschaft unterworfen ist. Veränderungen treten aber immer ein, wenn der Einzelne nicht mehr im Interesse des Ganzen in seinem Kreise wirkt. Von diesem Gesichtspunkt aus kommt der Verfasser

dazu, die finanziellen Berufe als von den organischen Abteilungen der Gesellschaft abgesondert hinzustellen, als eine Gruppe ohne jegliche große soziale Tradition und ohne jedes Prinzip, das die Begrenzung des Egoismus ermöglichen könnte. Die finanzielle Klasse sei eine Neuschöpfung des 19. Jahrhunderts, die ausschließlich den Interessen des Individuums diene. Eine parasitäre Klasse, welche für das Bestehen und Gedeihen der Gesellschaft ein höchst bedenkliches Phänomen sei.

Die anderen Klassen seien nicht schroff abgegrenzt, es gibt eine Bewegung von einer zur anderen, von oben nach unten und umgekehrt. Die aufwärtszielende Bewegung wird aber nur langsame Fortschritte machen können, weil sie von der Anpassungsfähigkeit der Individuen an neue Umgebungen abhängig ist. »Veränderungen im Leben des Einzelmenschen, im Leben der Gesellschaft und im Leben der Art, sind immer und unter allen Umständen durch die organisierte Anpassungsfähigkeit des in Betracht kommenden Organismus begrenzt.« Die Tradition ist stets als hemmende, begrenzende Kraft in der Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft tätig gewesen. Daher ist sie ein starker Schutz gegen die Gefahren der Umwälzung.

Die Umwälzung ist nicht zu verwechseln mit einer Umgestaltung der Gesellschaft. Diese geht in der Entwicklung stets vor sich von dem Zeitpunkt an, in dem den Einzelnen die freie Bewegung gesichert ist. Es treten dann Variationen in der sozialen Gruppenbildung und ihrer Wertung ein, die, wenn sie nicht alle Traditionswerte zerstören, zweckmäßig sein können und einen neuen Ausgleich zwischen Freiheit der Individuen und Autorität der Gesellschaft herbeiführen. Aber die Entwicklung geht nicht immer auf diesem Wege vor sich. Sie unterliegt auch dem Willen der Menschen und die Umgestaltung kann angestrebt werden unter Beseitigung der bisherigen gesellschaftlichen Autorität und Tradition. Sie bedeutet dann stets einen Kulturuntergang, der dann entweder durch neue ausgleichende Kräfte unter Anknüpfung an Traditionen zu einem neuen Gleichgewichtszustand führt oder mit dem endgültigen Untergang der Gesellschaft endet (französische Revolution — römisches Reich). Das ist der Grundfehler des Sozialismus; namentlich in der marxistischen Form, daß er den Differenzierungsprozeß in der Gesellschaft nur als eine vorübergehende Phase der gesellschaftlichen Entwicklung ansieht. Der Gegensatz der Einzel- und Kollektivinteressen, des Individuums und der Gesellschaft ist ihm nur ein einzelnes geschichtliches Erlebnis. In Wirklichkeit beherrscht er die ganze Kulturentwicklung. Für Marx ist der Ausgleich zwischen Individuum und Gesellschaft ein mechanischer Prozeß. Er schließt jeden geistigen Einfluß auf ihn aus. Dieser Fatalismus widerspricht aber der geschichtlichen Erfahrung, der Tatsache, daß die Gemeinschaft der Menschen immer nur durch den Einfluß irrationeller Kräfte erhalten wird. Die mechanische Auffassung Marx' führt zu der Annahme, daß die Einheit der Gesellschaft erhalten werden könne durch eine Harmonisierung unüberbrückbarer Gegensätze. Sozialismus in seiner Form würde uns in den vorkulturellen Zustand der unbeschränkten Kollektivität zurückführen. Hat

der Liberalismus die Notwendigkeit der Erhaltung eines die soziale Solidarität erhaltenden Einheitsprinzipes verkannt, so der Sozialismus die für die Kulturentwicklung unentbehrliche Differenzierung und den daraus hervorgehenden Kampf. Er strebt eine Nivellierung aller Unterschiede, die Realisierung eines bewegungslosen Ruhezustandes an, der ein Aussterben der Kultur bedeuten müßte.

Wo haben wir darnach heute die Kraft zu suchen, welche den Ausgleich zwischen Individuum und Kollektivität, zwischen Rationalismus und Irrationalismus vollzieht? Eine Beseitigung des Rationalismus, wie ihn der Sozialismus anstrebt, ist unmöglich. Seine geistige Wirkung war und ist die, daß er uns die Möglichkeit der Anpassung an die Naturgesetze eröffnet und die Beherrschung der Natur vergrößert, also unsere Lebensbedingungen verbessert hat. Ebenso wirkt er durch die Auslese kraftersparend und er führt dadurch zur besten Ausnützung der sozialen Kraft. Daher ist eine Begrenzung der Einflußsphäre der Kollektivvorstellungen durch den Rationalismus eine Voraussetzung des Fortschrittes (S. 141). Aber diese Wertung des Rationalismus darf nicht davon abhalten, die in ihm liegenden Kräfte der Zersetzung der Gesellschaft und der Zerstörung sozialer Aggregate zu erkennen und zu beschränken. Hat durch Jahrhunderte die Religion die Vorstellungen gestützt, welche dem Auswachsen der individuellen Kräfte Schranken setzten, so müssen wir zugeben, daß dies heute nicht mehr durch sie allein geschehen kann. Ist auch die Grundlage abendländischer Gesittung und abendländischer Kultur von der katholischen Kirche und durch das Christentum überhaupt gelegt worden, so kann doch heute nicht mehr daran gedacht werden, sie zum Hauptfaktor der abendländischen Kultur zu machen. Die religiöse Einheit besteht seit vier Jahrhunderten nicht mehr. Es muß daher ein neues Prinzip der sozialen Einheit gesucht werden. Diese erwächst auf dem Gebiete der territorialen, nationalen, staatlichen Solidarität der Interessen der sozialen Gruppen. Es ist dies keine Neuheit. Die auf der Gemeinschaft des Territoriums bestandene Solidarität war immer da, nur erhielt sie früher eine religiöse Form. Auch heute wird der Irrationalismus nicht aufhören die Grundlage des sozialen Lebens zu bilden, weil die Festigung der sozialen Gruppen zu einer, differenzierte Klassen umfassenden Einheit von der Unterordnung der Vernunft, des Verstandes unter eine irrationale Macht abhängt. Eine solche liegt im Bewußtsein des eigenen Wertes, in der Liebe zum Boden, auf dem sich gemeinschaftliche Traditionen gebildet haben, in dem Stolz auf das eigene Patrimonium, auf die durch Jahrhunderte guter Arbeit erworbenen Erbwerte oder, allgemein ausgedrückt, auf dem Bewußtsein der aus dem gemeinsamen Leben auf einem gemeinsamen Gebiete erwachsenen Solidarität. Wir nennen dies Bewußtsein Patriotismus. In ihm liegt ein sittliches irrationelles Element, das dem Einzelnen Disziplin und Hingebung an die Gemeinschaft einflöst, Unterordnung unter die Autorität der Vertreter der Gemeinschaft und eine Beschränkung

der individuellen Freiheit dulden läßt. Man braucht nur an Zeiten der Not, an die Bedrohung durch Krieg zu denken, um sich bewußt zu werden, daß diese Hingabe an die territoriale Gemeinschaft, den Staat, nicht aus rationellen Gründen erfolgt. Die Geschichte Roms und Griechenlands sind ein Beweis für die Kraft des Patriotismus, aber freilich auch ein Beweis dafür, daß er verschwinden kann und dann zum Verfall der Gesellschaft führt. Der Patriotismus ist keine mystische Kraft, keine angeborene Idee. Und er hat die Eigentümlichkeit, daß er bei dauerndem Erfolg an Kraft verliert: Wenn in Zeiten langen Friedens die materielle Entwicklung, d. h. die Vermehrung des Reichtums einen gewaltigen Aufschwung nimmt, gestaltet sich das Leben leicht, behaglich und sorgenlos. Ziel der individuellen Arbeit ist dann nur Befriedigung rein individueller Bedürfnisse und Gelüste. Ebenso wie beim Individuum eine zu lange Beschäftigungslosigkeit zur Schwächung bzw. eventuell zur Atrophie der Arbeitskräfte führen muß, so werden auch die Arbeitskräfte, die vitalen Energien des sozialen Organismus unter dem Einfluß einer allzu günstigen und friedlichen Entwicklung erschlaffen. Es bedarf des ständigen Druckes des ungünstigen Milieus, des harten und unaufhörlichen Kampfes, um die Gesundheit und Resistenzfähigkeit des sozialen Organismus zu erhalten — nur eine unaufhörliche Anspannung aller Kräfte kann ihrer Degeneration vorbeugen (S. 163). Darin liegt die Gefahr der beiden großen und einflußreichen Gruppen in der heutigen Gesellschaft, die sozial voneinander getrennt, doch von einer gleichen individualistischen Idee ausgehen: der Sozialismus und die Hochfinanz. Für beide gilt es, die Ansprüche des Individuums auf vollste Befriedigung seiner Bedürfnisse durchzusetzen, welche in erster Linie materieller Natur sind. Beide sind zentrifugale Kräfte, welche die nationale Einheit und die nationale Disziplin zugunsten des internationalen bzw. annationalen Individualismus zu zerstören trachten. (S. 169.)

Soll die soziale Gemeinschaft ihre Stärke bewahren, so muß daher eine ordnende Gewalt verhanden sein, welche den Kulturausgleich vornimmt. Dies ist heute der Staat. In ihm konzentriert sich die Organisation des sozialen Lebens, er ist der Brennpunkt all der mannigfaltigen, vielverzweigten Tätigkeiten, welche die Existenz eines Kulturvolkes ausmachen. Seine Aufgabe besteht darin, diese sämtlichen Tätigkeiten zu fördern, zu koordinieren und zu dirigieren im Interesse des Ganzen, die Einheit des Ganzen nicht nur zu personifizieren, sondern auch zu erhalten, indem er stets den Ausgleich zwischen den Forderungen der einzelnen, der Einzelgruppen und der Einzelkategorien innerhalb des Staates einerseits und den Bedürfnissen des Aggregates andererseits aufrecht zu erhalten weiß. Der Staat ist die zentripetale Kraft, welche alle zentrifugalen Kräfte, alle divergierenden Interessen zu einem für das Gedeihen des Ganzen erforderlichen Equilibrium zu bringen imstande ist. Kann der Staat diese seine Aufgabe nicht erfüllen, so ist er nicht mehr lebensfähig, so hat er keine Existenzberechtigung mehr.

Diese Aufgabe ist schwierig, weil sie nicht schematisch erfüllt werden kann. Die Zahl und Art der sozialen

Aggregate und ihre Interessen, die Stellung der Individuen zu ihnen, und die ihrer Aller zum Staate sind so mannigfaltig, daß leicht in ihrer Förderung einseitig vorgegangen wird. Keinesfalls dürfen Wertung und Ausdehnungsraum der Einzelnen und Gruppen bloß quantitative Größen sein. Es muß die qualitative Beschaffenheit der entgegengesetzten Kräfte bestimmt werden. Heute ringen dabei drei Systeme sozialer Anschauungen mit- und gegeneinander: die Aristokratie, die Demokratie und der Sozialismus. Die Aristokratie vertritt das Prinzip der Hierarchie der Werte, einer starken Tradition mit festen Grenzen für die einzelnen sozialen Gruppen, soziale Einheit und soziale Autorität auf der Grundlage der Hierarchie der Kapazitäten. Die Demokratie hat keine Festigung der Tradition, sie hat keine Stabilität, keine Schranken, keine Variabilität der sozialen Zusammenhänge, keine Autorität als die des Willens einer Zufallsmajorität. Die Demokratie hat keine Traditionen mehr, nach denen der Einzelne sich der Gesamtheit anpaßt, keine Begrenzung der individuellen Rechte, daher ist die Folge Zerstörung des Kulturausgleichs zum alleinigen Vorteil des Individuums. Darum ist der Reichtum, der im Expansionsbedürfnis des Einzelnen seine Wurzel hat und zur Verwirtschaftlichung der ganzen Gesellschaft führt, eine Ursache der Demokratie, wie es sich namentlich in Frankreich zeigt. Der Sozialismus hat, wie schon gezeigt, als letztes Ziel die Tendenz der Rückkehr zum alles beherrschenden Kollektivismus. Unter diesen Systemen ist dem Verfasser die Aristokratie das allein Gesellschaft und Staat erhaltende, den Kulturausgleich gerecht vollziehende System: »Die Anwendung des demokratischen Prinzips führt zur Anarchie; das aristokratische Prinzip des Uebereinander dagegen sichert dem Einzelnen feste Rechte, welche mit seinen sozialen Leistungen korrelativ sind und welche durch diese Leistungen gleichzeitig bestimmt und beschränkt werden.« (S. 190.) Es ist wohl anzunehmen — aber nicht ausgesprochen — daß der Verfasser das Wort Aristokratie nicht im Sinne einer konkreten historischen sozialen Gruppe gebraucht, sondern als ein Prinzip, welches alle Klassen der Gesellschaft durchdringen soll.

Das Buch, dessen Inhalt ich hier in den Grundzügen wiedergegeben habe, ist klar und angenehm lesbar. Angesichts der Abstraktionen, mit denen der Verfasser wesentliche Tatsachen der Kultur einheitlich umfaßt, ist dies eine große Leistung. Sympathisch berührt die anspruchslose Weise, in der Verfasser seine umfassende Kenntnis der Literatur verwertet. Was das Grundproblem anbelangt, so ist es nicht von ihm zum erstenmal zur Diskussion gestellt. Die deutsche Nationalökonomie sozialpolitischer Richtung hat die Notwendigkeit des Ausgleichs zwischen Individuum und Kollektivismus ja stets als Grundlage ihrer Kritik und positiven Urteile betont. Doch schädigt dies nicht den Wert der Schrift von Chatterton. Er hat durch das tiefe Erfassen des Problems und seine klare Darstellung, insbesondere aber auch durch die stete Betonung, daß es nicht durch Rationalismus lösbar ist, zur Klärung mancher Streitfragen beigetragen. Das Bedürfnis nach einer Auseinandersetzung mit der Frage nach der Stellung des Individuums zur Gesell-

schaft zeigt sich immer mehr. Ich erinnere an W. Försters Schrift über Autorität und Freiheit. Die Auffassung der beiden Verfasser ist vielfach übereinstimmend, doch teilt Herr Chatterton nicht die Meinung Försters, daß eine in den durch die Kirchenorganisation der katholischen Kirche gezogenen Grenzen ausgeführte Reformation derselben den alten Einfluß der Religion wieder herstellen würde. Das Bedürfnis des Protestantismus, die kulturausgleichende Stellung einzunehmen, tritt gleichfalls heute in einer stets wachsenden Literatur zutage. Dies gibt dem Buche Chattertons seine Stellung. Es ist reine Soziologie, die es bietet, aber in steter Fühlung mit Fragen der lebendigen Wirklichkeit. Der Umstand, daß es nur grundsätzlich eine prinzipielle Frage behandeln will, veranlaßte den Referenten über einige Fragezeichen, die er gemacht hat, kurz hinwegzugehen. Sie betreffen die Aechtung der Hochfinanz, die den großen sozial unentbehrlichen Dienst übersieht, den diese Gruppe Staat und Gesellschaft durch die Ermöglichung großer Kapitalverwendung in rationellster Form leistet. Ferner die Mängel einer näheren Präzisierung des aristokratischen Prinzipes. Verfasser läßt die Frage offen, ob das heutige System der feudalen Industrieorganisation und vielen Elendes in der Arbeiterbevölkerung nicht doch auch einen Kulturausgleich erfordert. Es wäre wenigstens ein Hinweis auf seine Stellung zu diesem Problem erwünscht gewesen.

v. Philippovich.

Die Geisteswissenschaften. Herausgegeben von Dr. Otto Buek und Professor Dr. Paul Herre. Verlag von Veit u. Comp. in Leipzig.

Diese philosophische Wochenschrift stellt stellt sich in den Dienst der geisteswissenschaftlichen oder kulturwissenschaftlichen Forschung und will in planvoller Weise die Bewegungen und Richtungen dieser weitverzweigten Wissensgebiete verfolgen. Die prinzipiellen Gesichtspunkte geisteswissenschaftlicher Forschung sollen durch Abhandlungen, Forschungsberichte und Besprechungen zum Ausdruck gebracht werden. Daneben soll auch das wissenschaftliche Geben in seinen Einzelheiten Berücksichtigung finden.

Die Zeitschrift verfügt über eine Reihe ausgezeichneter Mitarbeiter. Die bisher erschienenen Hefte haben gewiß vielseitige Anregung gegeben.

R. M.

Dr. Hans Baer. Grundriß eines Systems der ästhetischen Entwicklung. Karl J. Trübner-Straßburg 1913.

In diesem schönen für die Gegenwartsprobleme der Kunstphilosophie und Geschichtsphilosophie bedeutsamen Buch handelt es sich um ein System der ästhetischen Entwicklung in dem Sinne, daß die Entwicklung der Kunst von ihren ersten Gestaltungen an einer philosophischen Deutung unterworfen wird. Das Werk knüpft an die Philosophie der Kunst an, wie sie vom deutschen Idealismus gedacht ist. Nur entbehrt die Regelmäßigkeit, wie sie hier aufgewiesen wird, jedes metaphysischen Hintergrundes. Die verschiedenen Gestaltungen der Kunst werden nicht als Funktionen und Formen des Weltgeistes gedeutet, sondern bleiben verschiedenartige Formcharaktere, die in naher Beziehung zum Formstoff und -inhalt des Kunstwerkes, in engem Bezogensein auf das Erlebnis des Künstlers entwickelt werden. Die Regelmäßig-

keiten oder Gesetze der Kunstentwicklung werden also zu keinen metaphysischen Wesenheiten verdichtet. Die Entwicklung des künstlerischen Gebens wird besonders durch den wichtigen Begriff der inneren Form verständlich gemacht.

Im Plane des Verfassers lag die Absicht, alle Gebiete der Kultur in ähnlicher Weise einer geschichtsphilosophischen Deutung zu unterwerfen und so die Fülle des Kulturgeschehens in der Idee eines lebendigen Systems zu verbinden.

R. M.

Preisaufgabe. Die Kant-Gesellschaft (Geschäftsführer: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger-Halle) schreibt ihre siebente (Jubiläums-) Preisaufgabe aus, deren Dotierung durch die Spenden von Behörden, Magistraten und zahlreichen einzelnen Persönlichkeiten möglich geworden ist. Der 1. Preis beträgt 1500 M., der 2. Preis 1000 M., der 3. Preis 500 M. Nachträgliche Erhöhung der Preise ist nicht ausgeschlossen, falls weitere Beiträge zu dem Preisfond einlaufen. Das Thema des Preisausschreibens, zu welchem der Direktor der Bibliothek des Herrenhauses, Dr. Thimme, die erste Anregung gegeben hat, lautet: »Der Einfluß Kants und der von ihm ausgehenden deutschen idealistischen Philosophie auf die Männer der Reform- und Erhebungszeit.« Auf einzelne dieser Männer, z. B. auf Theodor von Schön, näher einzugehen, ist den Bearbeitern freigestellt. Preisrichter sind Geheimer Reg.-Rat Prof. Dr. Max Lenz-Berlin, Geheimer Hofrat Prof. Dr. Friedrich Meinecke-Freiburg i. B., Prof. Dr. Eduard Spranger-Leipzig. — Die näheren Bestimmungen nebst einer Erläuterung des Themas sind unentgeltlich und portofrei zu beziehen durch den stellvertretenden Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstraße 48.